رسالة جامعية

فقه النوازل للأقليات المسلمة

تأصيلاً وتطبيقاً

تأليف

د. محمد يسري إبراهيم

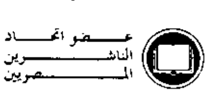
المجلد الثاني

دار اليسر




فقه النوازل
للأقليات المسلمة
تأصيلاً وتطبيقاً





الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

إبراهيم، محمد يسري.
فقه النوازل للأقليات المسلمة: تأصيلاً وتطبيقاً
محمد يسري إبراهيم.
القاهرة، دار اليسر ٢٠١١م.
١٢٨٤ص، ١٧سم × ٢٤سم.
تدمك ٩٧٨٩٧٧٥١٠٢٠٩٦
١- الفقه الإسلامي - مذاهب
٢- فقه النوازل
أ- العنوان

٢٥٨

رقم الإيداع
٢٠١١/٢٠٧١٣
ترقيم دولي
978-977-5102-09-6

٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة الحي الثامن، مدينة نصر، القاهرة.
تليفون: ٠٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ٠٠٢
فاكس: ٠٢٢٤٧١٤٨٠١ ٠٠٢
محمول: ٠١٠٦٢٢٧٦٢٠٨ ٠٠٢
خدمة العملاء: ٠١١١٨٠٠٦٠٦٠ ٠٠٢
Email: alyousr@gmail.com



رسالة جامعية



فقه النوازل للأقليات المسلمة

تأصيلاً وتطبيقاً

تأليف

د. محمد يسري إبراهيم

المجلد الثاني





أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه في الفقه الإسلامي من كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر الشريف
وقد أجيزت الرسالة بتقدير مرتبة الشرف الأولى والتوصية بالطبع والتداول بين الجامعات

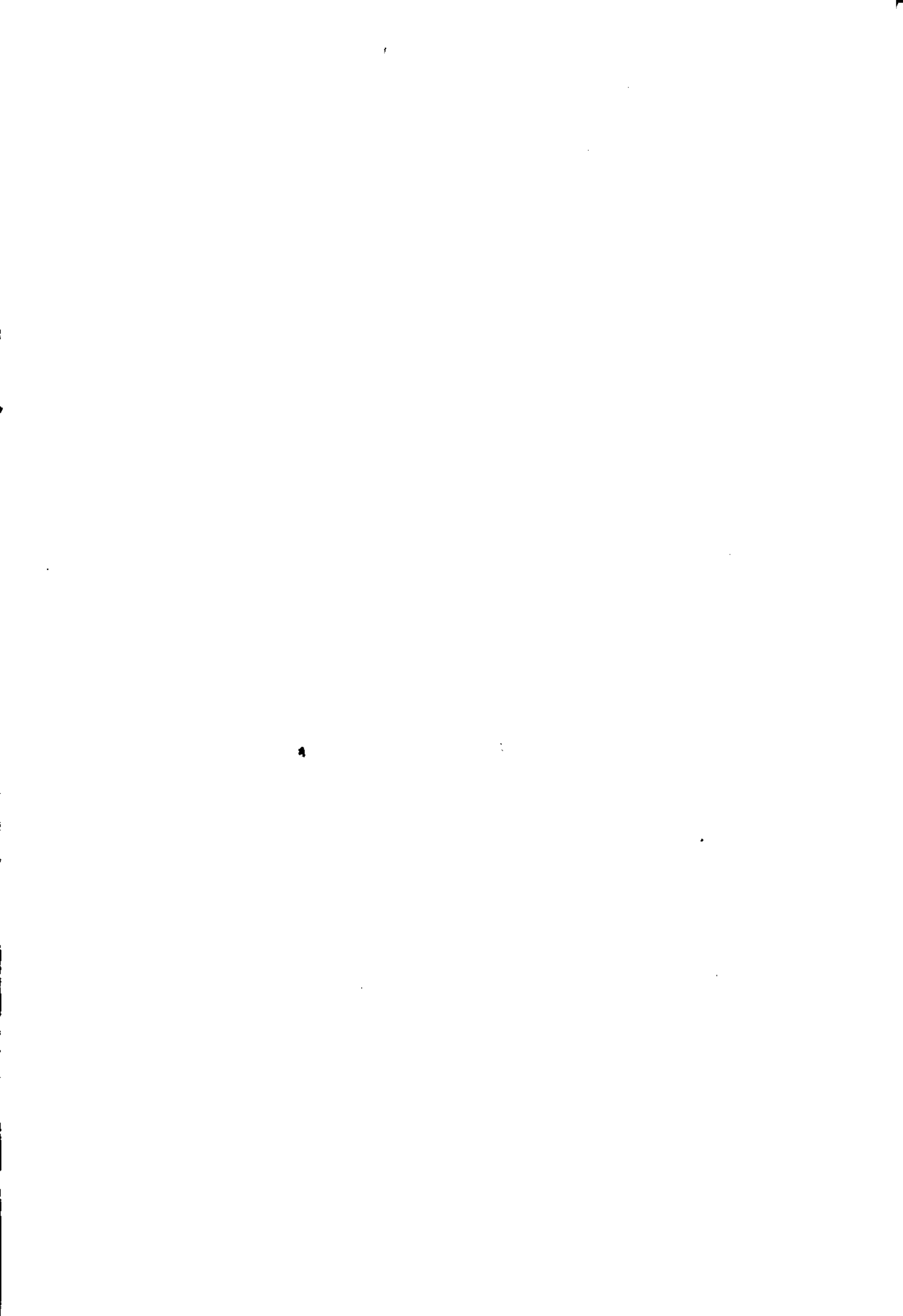


الفصل الرابع

مناهج وطرق استنباط الأحكام الفقهية للنوازل وضوابطها

المبحث الأول: مناهج الحكم على النوازل

المبحث الثاني: طرق استنباط أحكام النوازل وضوابطها



المبحث الأول
مناهج الحكم على النوازل

تمهيد

كان الأصل في الصدر الأول أن تُرَدَّ المسائل والأحكام إلى النبي ﷺ فيصدر السائل عن فتياه ﷺ، وبوفاته ﷺ كان الرد إلى أصحابه المجتهدين ﷺ، ولا شك أن الصحابة هم أولى الأمة بموافقة الحق والهداية إلى الصواب، ومنهم من زكاهم الله ورسوله بأعيانهم، وأشار بالعلم والفقه في دين الله إلى مقامهم؛ ولذا كان العلم بفتاويهم وأقاويلهم ومذاهبهم من أنفع ما يتزود به الفقيه، وبالجملة فإنه كلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب والتوفيق أغلب، فآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا[1].

وقد واجهوا رضي الله عنهم نوازل لم يكن لهم بها عهد في حياة نبيهم ﷺ، فبذلوا وسعهم واستفرغوا جهدهم في دَرْكِ أحكامها، ومعرفة وجوه الفتيا في مسائلها ونوازلها، وقد مارسوا رضي الله عنهم الاجتهاد جماعيًّا وفرديًّا في تلك المسائل المستجدة؛ فمن مسائل الاجتهاد الجماعي: قتال مانعي الزكاة، واجتماع الناس على رأي أبي بكر وفقهه بعد نقاش وحوار علمي من عمر رضي الله عنه، وبعد مقتل كثير من القُرَّاءِ في حروب الردة شرح الله صدر الصديق لرأي عمر بجمع القرآن؛ فأسند ذلك إلى زيد بن ثابت رضي الله عنه، وجرى العمل في ذلك استنادًا إلى قاعدة المصالح المرسلة، وهكذا تعددت أمثلة الاجتهاد، أو الإفتاء الجماعي.

ومن أمثلة الاجتهاد الفردي: رأي عمر في إمضاء الطلاق ثلاثًا بلفظ واحد[2] مع

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ١١٨)، (٢/ ٢٦١)، الموافقات، للشاطبي، (٣/ ٢٠٢).

(٢) سبق تخريجه.

خلاف ينقل عن بعض الصحابة له في ذلك[١]، وكذا قتله الجماعة بالواحد[٢]،وتوريثه المطلقة ثلاثًا في مرض الموت ما دامت في عدتها[٣].

وهكذا انفرد عمر بآراء، كما انفرد ابن عباس وابن عمر ﷺ وغيرهما باجتهادات، وشارك الصحابةَ في ذلك كبارُ التابعين؛ كسعيد بن المسيب رَحِمَهُ اللَّهُ في المدينة.

ويقول الدهلوي رَحِمَهُ اللَّهُ : «كان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة، وكان أحفظهم لقضايا عمر، ولحديث أبي هريرة»[٤]، ومذهب سعيد بن المسيب هو كالأصل لمذهب الإمام مالك بالمدينة؛ كما كان مذهب إبراهيم النخعي أصل مذهب الحنفية بالعراق[٥]، وعن عبد الله بن مسعود ﷺ أخذ النخعي وعلقمة [٦] وغيرهما.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ : «والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله

---

(١) يراجع: «سنن أبي داود»، كتاب الطلاق، باب: نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، (٢١٩٧)، ومن طريقه: البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الخلع والطلاق، باب: الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة (٧/ ٣٣١)، من حديث مجاهد عن ابن عباس ﷺ. وصححَّ إسنادَه الحافظُ ابنُ حجر في «الفتح»، (٩/ ٣٦٢).

(٢) أخرجه: البخاري، كتاب الديات، باب: إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم؟ (٦٨٩٦)، من حديث ابن عمر ﷺ، أن غلامًا قُتل غيلة، فقال عمر: «لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم».

(٣) أخرجه: ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الطلاق، باب: من قال: ترثه ما دامت في العدة منه إذا طلق وهو مريض، (٥/ ٢١٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى»(٨/ ٩٧)، عن شريح قال: أتاني عروة البارقي من عند عمر، في الرجل يطلق امرأته ثلاثًا في مرضه: أنها ترثه ما دامت في العدة ولا يرثها. وصححَّ إسنادَه بدر الدين العيني في «عمدة القاري»(٢٠/ ٣٣٣).

(٤) حجة الله البالغة، للدهلوي، (١/ ٢٤٨).

(٥) الفكر السامي، للحجوي، (١/ ٢٩٢).

(٦) أبو شبل، علقمة بن قيس بن عبد الله، النخعي، الكوفي، الإمام، فقيه العراق، وخال فقيه العراق إبراهيم النخعي، وعداده في المخضرمين، حدث عن جمع من الصحابة، ولد في أيام الرسالة المحمدية، وتوفي سنة ٦٥هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٦/ ٨٦)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤/ ٥٣).

ابن عباس؛ فعِلْمُ الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود»[(١)].

وبالجملة فقد تلقى كبار التابعين عن الصحابة وتحقق هذا الاتصال والتلقي فأخذ اللاحق عن السابق، ووجدت اجتهادات لصغار الصحابة والتابعين في مسائل جدَّت وحوادث وقعت لم تكن معهودة في الزمن الأول.

وبالجملة فقد اعتبر الشاطبي مصادر الصحابة في الاستنباط راجعةً إلى الكتاب والسنة والإجماع والرأي[(٢)].

«وكان الصحابة -أيضًا- يشرعون أحكامًا لحوادث بناءً على المصلحة الواجب مراعاتها، أو المفسدة الواجب دفعها؛ فكان اجتهادهم فيما لا نص فيه، لا سيما فيما فيه مجال يتسع لحاجات الناس ومصالحهم»[(٣)].

وبانقراض عصر التابعين ودخول عصر تابعي التابعين وما تلاه من عصور الأئمة الأربعة المجتهدين؛ فقد برزت هذه المذاهب الفقهية والمدارس العلمية، والتي تميزت باجتماع همم الطلبة على نشرها، والعناية بتحريرها وضبط أصولها، وتدوين مسائلها.

وبهذا استقرَّت مناهج الأئمة الأربعة على أنها طرق للنظر والاستنباط في بحث أحكام النوازل والمستجدات؛ وذلك لاستيعابهم لسائر أساليب المتقدمين مما لا يسع أحدًا جاء بعدهم أن يحدث طرقًا تختلف كلية عما قرروه من أصول وقواعد[(٤)].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٢١).
(٢) الموافقات، للشاطبي، (٣/ ٢٠٠).
(٣) خلاصة التشريع الإسلامي، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، (ص٤٠) بتصرف.
(٤) منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، د. مسفر القحطاني، (ص٢٦٨).

ومن غير شكٍّ فإن المذاهب الأربعة وما دُوِّن فيها من ذخيرة فقهية وثروة علمية تمثل تراثًا ثريًّا ومصدرًا غنيًّا، لا غنى لباحث في المسائل المعاصرة عنه.

وفي المطلب الآتي مزيد إيضاح، وبيان لتلك الأصول التي ظهر اعتماد الأئمة الأربعة عليها في إدراك الأحكام، وبناء منهج الاستنباط لنوازل المسائل والأقضيات.

المطلب الأول: مناهج الأئمة الأربعة وأتباع مذاهبهم في الحكم على النوازل:

لقد اتفق الأئمة الأربعة وأتباع مذاهبهم من الفقهاء على اعتماد الأصول الأربعة لمصادر التشريع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن وجدت بينهم اختيارات خاصة في مسائل أصولية تتعلق بهذه المباحث الأربعة والمصادر العامة للتشريع، وانفرد بعضهم بالعناية بأصول أخرى إضافية، وعرف في مذهبه الفقهي التعويل عليها والاستناد إليها.

مذهب مالك:

فمالك إمام دار الهجرة يعتبر إجماع أهل المدينة ويعده حجةً شرعية ودليلًا من الأدلة المعتبرة خلافًا لبقية المذاهب الفقهية؛ وذلك لأنه رأى أن الناس تبع لأهل المدينة من المهاجرين والأنصار؛ ولما اختصهم الله به من هجرة نبيهم إليهم وحياته بين أظهرهم وحضورهم الوحي والتنزيل، ومعرفتهم بالفقه والتأويل.

حتى قال مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رسالته إلى الليث رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: «فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولًا به لم أر لأحدٍ خلافه، للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحدٍ انتحالها ولا ادعاؤها»[2].

---

(١) أبو الحارث، الليث بن سعد بن عبدالرحمن، الفهمي، الإمام الحافظ، شيخ الإسلام، وعالم الديار المصرية، كان الشافعي يتأسف على فواته، وكان يقول: هو أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به، ولد سنة ٩٤ هـ، وتوفي سنة ١٧٥ هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص ٧٨)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٨/ ١٣٦).

(٢) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب، (١/ ٤٣).

وقد جاء فقهاء المالكية بعد إمامهم فزادوا الأمر وضوحًا وتفصيلًا؛ فأقاموا تفرقة بين عمل أهل المدينة المبني على الاجتهاد، وبين العمل المبني على النقل[١]؛ فالثاني حجة دون الأول على رأي طائفة من المالكية[٢].

وقد وجد في مذاهب أخرى ما يدل على مراعاة الترجيح بالعمل دون ذكر قطر بعينه؛ فالإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ قال: «شر الحديث الغرائب التي لا يعمل بها ولا يعتمد عليها»[٣]. وهو يدل على اعتبار العمل عنده.

كذا نقل عنه عمل بحديث ضعيف لكون العمل عليه، وهو حديث «**العرب أكفاء إلا حائكًا أو حجامًا**»[٤]؛ فقيل له: كيف تأخذ به وأنت تضعفه؟

قال: العمل عليه.

قال الموفق: أي: أنه يوافق أهل العرف[٥].

وكذلك يرجح بالعمل عند الشافعية؛ فقد ذكر ابن الصلاح رَحِمَهُ اللَّهُ في أحكام المفتي والمستفتي: أن القول القديم إذا قيل فيه إنه جرى به العمل فإن هذا يدل على أن القول القديم هو المفتى به[٦].

---

(١) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، (١/ ٤٧-٥٣)، إعلام الموقعين، لابن القيم، (٢/ ٣٩٢) وما بعدها.

(٢) وقد فصَّل ابن تيمية في هذه المسألة تفصيلًا مفيدًا في مجموع الفتاوي، (٢٠/ ٢٩٤) وما بعدها.

(٣) طبقات الحنابلة، لأبي يعلى، (٢/ ١٤٠).

(٤) أخرجه: البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب النكاح، باب: اعتبار الصنعة في الكفاءة، (٧/ ١٣٤)، وابن عدي في «الكامل»، (٥/ ٩٥، ٢٠٩) -ومن طريقه وطريق غيره: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي في «العلل المتناهية في الأحاديث الواهية»، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، (٢/ ٦١٧، ٦١٨)، من حديث عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «العرب أكفاء بعضها بعضًا قبيل بقبيل، ورجل برجل، والموالي أكفاء بعضها بعضًا قبيل بقبيل، ورجل برجل، إلا حائك أو حجام»، ورُوي من حديث أم المؤمنين عائشة، ومعاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. وضعَّفه البيهقي وابن الجوزي وغيرهما.

(٥) العرف، لعادل قوته، (١/ ١٢١).

(٦) أدب الفتوى، لابن الصلاح، (ص٩٠).

وبينوا حال خبر الآحاد مع عمل أهل المدينة؛ فما كان من الأخبار مطابقًا وموافقًا فقد تأكد الأمر بالعمل، وما كان مخالفًا فإن كان عملهم من طريق النقل تُرِكَ به الخبر، وإن كان إجماعهم اجتهادًا قُدِمَ الخبر عند الجمهور، وفيه خلاف بين المالكية.

وما لم يكن ثم عمل بخلاف ولا وفاق خبر الواحد؛ فالمصير إلى خبر الواحد ولا بد.

وفرَّق ابن القيم في عمل أهل المدينة بين حالين وعصرين، عصر الرسول والصحابة، وعصر من جاء بعدهم؛ فإن العمل بالمدينة كان بحسب من جاء من المفتين وتولى من العمال والولاة وعمل به المحتسبون[(١)].

كما اعتبر مالك رَحِمَهُ اللَّهُ من أكثر الفقهاء مراعاة للمصالح المرسلة وأخذًا بها، حتى عُدَّتْ من أصوله التي انفرد بمزيد العناية بها، وبذلك ننتهي إلى أن أصول المذهب هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمصالح المرسلة.

ويلاحظ أنه رَدَّ إجماع أهل المدينة إلى دليل السنة.

وينسب إلى مالك رَحِمَهُ اللَّهُ تقديم القياس على الخبر الواحد، كما ذكر ذلك ابن القصار رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)] في مقدمته الأصولية[(٣)].

وعلى الصحيح فإنه يَعتبر قولَ الصحابي حجةً بشرط عدم المخالف، ويَعمل بالاستحسان، وذكر الزرقاني رَحِمَهُ اللَّهُ[(٤)] أربع مسائل صرح مالك فيها بالاستحسان

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٢/ ٣٩٤).

(٢) أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد البغدادي القاضي، شيخ المالكية، المعروف بابن القصار، تفقه بأبي بكر الأبهري، كان أصوليًّا نظارًا ولي قضاء بغداد، وله كتاب في مسائل الخلاف كبير، توفي سنة ٣٩٨ هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص ١٦٨)، والديباج المذهب، لابن فرحون (٢/ ١٠٠).

(٣) المقدمة الأصولية، لابن القصار، (ص٢٩).

(٤) عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن محمد بن علوان الزرقاني، المصري المالكي، فقيه مالكي، من تصانيفه: شرح مختصر الشيخ خليل في الفروع، شرح الموطأ للأمام مالك، توفي سنة ١٠٩٩ هـ. شجرة النور الزكية، لمحمد بن محمد مخلوف، (ص ٣٠٤)، والأعلام، للزركلي، (٦/ ١٨٤).

فذكره بلفظه، وإلَّا فقد عمل به فيما فوق تلك المسائل، وأما تلك المسائل فقد انفرد باستحسانها دون باقي الأئمة[١].

كما اشتهر عنه مراعاة الخلاف؛ كما نقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ ذلك أيضًا[٢].

وعُنِيَ المالكية بكتب النوازل والمسائل، ودونوا في ذلك شيئًا كثيرًا.

مذهب أبي حنيفة:

وأما الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ فقد أكثر من الاستدلال بالاستحسان، ومعلومٌ اعتمادُهُ على رفع الحرج والمشقات، وتحصيل المصالح والمنافع بالاجتهاد، وذلك حين يؤدي القياس إلى غلو أو ضرر أو مشقة شديدة.

كما ظهر في فقهه مراعاة الأعراف والعمل بموجبها، وهو أمر أدى إلى مرونة ظاهرة في مذهبه، ويسر بالغ في فروعه ومسائله.

كما عرف للحنفية موقف من أحاديث الآحاد؛ حيث لم يكتفوا بما اشترطه أهل الحديث وجمهور الفقهاء من شروط لقبوله؛ بل أضافوا شروطًا، منها:

١- ألا يكون خبر الواحد مما تعم به البلوى، واحتج أبو حنيفة لردِّهِ بأن ما تعم به البلوى يكثر وقوعه فيكثر السؤال عنه، وما يكثر السؤال عنه يكثر الجواب عنه فيقع التحدث به كثيرًا، وينقل نقلًا مستفيضًا ذائعًا، فإذا لم ينقل مثله دلَّ على فساد أصله[٣].

٢- ألَّا يخالف حديث الآحاد القياس حالَ كون راويه غير فقيه:

فهم يذهبون إلى تقديم القياس عليه في هذه الحالة، لا سيما مع عدم علم راويه

---

(١) شرح الزرقاني على موطأ مالك، لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، (٦/ ١٧٦).

(٢) المغني، لابن قدامة، (٣/ ٢٤).

(٣) تخريج الفروع على الأصول، لأبي المناقب، محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: د. محمد أديب صالح، (ص٦٣)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

بالفقه؛ لاحتمال خطئه[١].

٣- ألَّا يخالف حديث الآحاد الأصول العامة حال كون راويه غير فقيه[٢].

٤- ألَّا يعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه[٣].

هذا، وقد تناول العلماء في بقية المذاهب رأي الحنفية بالمناقشة والتفنيد، وطال بينهم الحجاج في هذه المسائل الأصولية والضوابط العلمية للاستنباط.

ولا يَعني هذا ازورارًا من الحنفية وإمامهم عن الحديث وحجيته في مقابل الرأي؛ فقد نُقِلَ عن بعض الحنفية ما نصه: «إذا صحَّ الحديث وكان على خلاف المذهب عُمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيًّا بالعمل به؛ فقد صحَّ عن أبي حنيفة أنه قال: «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي»، وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة»[٤].

وقد قرَّر الحنفية ما يُفْتَى به في مذهبهم من تقديم قول الإمام لا سيما إذا كان معه أحد صاحبيه، فإن اختلف قولهما عن قوله لاختلاف الزمان وتغيره أخذ بقول المتأخر، وإذا اجتمع المتأخرون من أئمة المذهب على أمر اختير قولهم وعمل به[٥]، كما عدوا مسائل يُفْتَى فيها بقول زفر[٦]، وقدم قول أبي يوسف في القضاء مطلقًا[٧].

---

(١) الفصول، للجصاص، (٣/ ١٣٦).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ١٢٩-١٣٩).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ٢٠٣).

(٤) حاشية ابن عابدين، (١/ ١٦٧).

(٥) المرجع السابق، (١/ ١٧٢).

(٦) أبو الهذيل، زفر بن الهذيل العنبري، الفقيه المجتهد أبو الهذيل ابن الهذيل بن قيس بن سلم، تفقه بأبي حنيفة، وهو أكبر تلامذته، وكان ممن جمع بين العلم والعمل، وهو من بحور الفقه وأذكياء الوقت، وكان يدري الحديث ويتقنه، ولد سنة ١١٠ هـ، وتوفي سنة ١٥٨ هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص ١٣٥)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٨/ ٣٨).

(٧) حاشية ابن عابدين، (١/ ١٧٢-١٧٣).

وبالجملة قالوا: إن المتون مقدمة على الشروح، والشروح مقدمة على الفتاوي، فإذا تعارض ما في المتون والفتاوي فالمعتمد ما في المتون، وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوي[١].

مذهب الشافعي:

فإذا تحولنا إلى إمام علم الأصول وواضع لبناته الأولى فإننا نجد الإمام الشافعي رحمه الله ينبه على أن العلم طبقات: الأولى: الكتاب والسنة، والثانية: الإجماع فيما ليس كتابًا ولا سنة، الثالثة: أن يقول صحابي فلا يُعْلَمُ له مخالف من الصحابة، الرابعة: اختلاف الصحابة، الخامسة: القياس[٢].

وبشأن أقاويل الصحابة نجده يفصل في الرسالة فيقول: «أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها نصير إلى ما وافق الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس، وإذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلاف صرتُ إلى اتباع قوله إذا لم أجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه، يحكم له بحكمه، أو وُجِدَ معه قياس»[٣].

ووجدنا الشافعي ينكر الاستحسان ويردُّه، ويقول: «منْ استحسن فقد شرع»[٤].

كما وجدناه يقبل المرسل -وهو من قسم الضعيف- ولكن بشروط فصَّلها في رسالته، وحاصلها:

١- أن يُقَوِّيَ المرسلَ حديثٌ مسندٌ متصل في معناه، وعندها تكون الحجة للمسند دون المرسل.

---

(١) شرح عقود رسم المفتي، لابن عابدين، (١/ ٣٦)، حاشية ابن عابدين، (١/ ١٧٣)، (٨/ ٦٢).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٢/ ٢٤٨).

(٣) الرسالة، للشافعي، (ص٥٩٦ - ٥٩٨) بتصرف.

(٤) المستصفى، للغزالي، (ص١٧١)، والإحكام، للآمدي، (٤/ ١٦٢)، والرسالة، للشافعي، (ص٥٠٣) وما بعدها.

٢- أن يُقَوَّى المرسل بمثله بشرط قبول أهل العلم له وأخذهم به.

٣- أن يوافقَ المرسلُ قولَ بعضِ الصحابة؛ فإنه يكون في معنى الرفع.

٤- أن يتلقاه أهل العلم بالقبول فيفتي به جماعة منهم[١].

ومع ذلك إذا عارضه مسندٌ في موضوعه قُدِّمَ المسندُ عليه.

وللشافعي موقف من الذرائع؛ فهو لا يقول بها، ويقول: «لا أتهم أحدًا».

ويتفق مع من قال بالمصالح المرسلة بشرط ملاءمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول[٢].

وقد روى مذهبَهُ الجديدَ ستةٌ من أصحابه وتلامذته، وأتباع المذهب يأخذون بالراجح من أقواله، وهو ما نَصَّ على رجحانه، وإلَّا فما علم تأخره، وإلا فما فرع عليه وحده، وإلا فما قال عن مقابله: مدخول أو يَلزمه فساد، وإلَّا فما أفرده في محل أو جواب، وإلَّا فما وافق مذهب مجتهد لتقويته به، فإن خلا عن ذلك كله فهو لتكافؤ نظيره.

وإنما يعتبر المتأخر مذهب الشافعي إذا أفتى به، أما إذا ذكره في مقام الاستنباط والترجيح ولم يصرح بالرجوع عن الأول فلا[٣].

قال النووي رحمه الله: «كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله، قديم وجديد؛ فالجديد هو الصحيح، وعليه العمل؛ لأن القديم مرجوع عنه، واستثنى جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر، وقالوا: يفتى فيها بالقديم»[٤].

مذهب أحمد:

فإذا انتهى الأمر إلى إمام أهل السنة والجماعة بان تأثره بمنهج شيخه الشافعي

---

(١) الرسالة، (ص٤٦٢) وما بعدها.

(٢) البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٧٨).

(٣) نهاية المحتاج، للرملي، (٣/ ٤٨٠).

(٤) المجموع، للنووي، (١/ ٦٦).

وأخذه بأصوله، ويظهر جليًّا أن الإمام أحمد يعظم النصوص ويقدمها، ويثني بالعناية بأقاويل الصحابة وفتاويهم، وبها يفتي، فإذا اختلفوا تخيَّرَ من أقوالهم ما كان أقربها وأشبهها بالكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم.

وكان يأخذ بالضعيف الذي يسميه غيره بالحسن، ويقدمه على الرأي والقياس، وكان يرى القياسَ آخرَ هذه الأصول رتبةً؛ فلا يصير إليه إلَّا إذا لم يجد في الباب نصًّا، ولا قولًا لصاحب، ولا أثرًا مرسلًا، ولا أثرًا ضعيفًا، فهذا عنده موضع ضرورة إذن[١].

وكثيرًا ما ظهر في فقه مدرسته أثرُ الاستصحاب في الأحكام، وجاء مذهبه ثانيًا بعد مذهب المالكية في العمل بالاستصلاح[٢].

وظهر العمل بسد الذرائع جليًّا في فتاوي الإمام؛ فحرم العينة والبيوع التي يتوصل بها إلى الحرام؛ فلا يصح بيع العنب لمن يعصره خمرًا، ولا يصح بيع الدار لمن يستعملها استعمالًا غير شرعي، وقال عن نفسه: «وأنا أنظر في الحديث فإذا رأيت ما هو أقوى وأحسن أخذت به وتركت الأول»[٣].

وإذا كان المذهب ظاهرًا مشهورًا بحيث اختاره جمهور الأصحاب واعتمدوا نقله والانتصار له حتى قلَّ ذِكْرُ الرواية الثانية- فهذا لا إشكال في أنه المذهب، وإن وُجِدَ من الأصحاب من يدعي أن المذهب غيره.

وإذا كانت الروايتان بمستوى واحد أو متقارب في الظهور بحيث وقع الخلاف في ترجيح إحداها على الأخرى بين الأصحاب وتقاربت الأدلة في القوة- فإن معرفة المذهب الصحيح في هذه الحالة تكون على مراتب:

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٣٠-٣٢).

(٢) أسباب اختلاف الفقهاء، لعلي الخفيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، (ص٢٦٩).

(٣) الإنصاف، للمرداوي، (١/ ٩)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٤٩٥).

المرتبة الأولى: أن يتفق محققو المذهب على رواية واحدة، فتكون حينئذٍ هي المعتمدة والصحيحة في المذهب، وهؤلاء هم:

الموفق ابن قدامة ت: ٦٢٠هـ، مجد الدين ابن تيمية[(١)] ت: ٦٥٣هـ، شمس الدين ابن أبي عمر المقدسي[(٢)] ت: ٦٨٢هـ، شمس الدين ابن مفلح ت: ٧٦٣هـ، زين الدين ابن رجب ت: ٧٩٥هـ، سراج الدين الدجيلي[(٣)] ت: ٧٣٢هـ، نجم الدين ابن حمدان ت: ٦٩٥هـ، شمس الدين ابن عبد القوي المقدسي[(٤)] ت: ٦٩٩هـ، وجيه الدين ابن المنجى التنوخي[(٥)] ت: ٦٠٦هـ، تقي الدين ابن تيمية ت: ٧٢٨هـ.

المرتبة الثانية: إذا اختلف المحققون في الرواية الصحيحة قُدِّمَ ما قدمه ابن مفلح في الفروع.

---

(١) أبو البركات، مجد الدين، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن علي الحراني، ابن تيمية، فقيه العصر شيخ الحنابلة، من مصنفاته: المنتقي من أحاديث الأحكام، الأحكام الكبرى، المحرر في الفقه، وغير ذلك، ولد سنة ٥٩٠هـ وتوفي سنة ٦٥٢ هـ سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٢٣/ ٢٩١)، وذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٤/ ١).

(٢) أبو الفرج، شمس الدين، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة الشيخ الإمام العلامة الفقيه المجتهد شيخ الإسلام ابن الإمام أبي عمر المقدسي الحنبلي، ولد سنة ٥٩٧ هـ بدمشق، سمع أباه وعمه الشيخ الموفق، وسمع بنفسه من أصحاب السلفي، وهو أول من ولي قضاء الحنابلة بها، من كتبه: الشافي وهو الشرح الكبير للمقنع في فقه الحنابلة، وانتهت إليه رئاسة العلم في زمانه، توفي بدمشق ٦٨٢ هـ. المقصد الأرشد، لابن مفلح، (٢/ ١٠٧)، والأعلام للزركلي (٣/ ٣٢٩).

(٣) أبو عبد الله، سراج الدين، الحسين بن يوسف بن محمد بن أبي السري، الدجيلي، ثم البغدادي، الفقيه الحنبلي المقرئ الفرضي النحوي الأديب، من مصنفاته: الوجيز في الفقه، وكتاب نزهة الناظر، وتنبيه الغافلين، ولد سنة ٦٦٤هـ، وتوفي سنة ٧٣٢هـ. المقصد الأرشد، لابن مفلح، (١/ ٣٤٩)،و شذرات الذهب، لابن العماد، (٨/ ١٧٣).

(٤) أبو عبد الله، شمس الدين، محمد بن عبد القوي بن بدران، المقدسي، المرداوي، الفقيه المحدث النحوي، له تصانيف منها: القصيدة الطويلة الدالية، ومجمع البحرين، والفروق، وعمل طبقات للأصحاب، وحدَّث، ٦٠٣هـ وتوفي سنة ٦٩٩هـ. ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٤/ ٣٠٧)، والمقصد الرشد، لابن مفلح، (٢/ ٤٥٩).

(٥) أبو المعالي، وجيه الدين، أسعد بن المنجى بن أبي المنجى بركات التنوخي الشيخ، الإمام، العلامة، شيخ الحنابلة، ثم الدمشقي، الحنبلي، من مصنفاته: النهاية في شرح الهداية، والخلاصة في المذهب، وغير ذلك. ولد سنة ٥١٩هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ. سير أعلام النبلاء (٢١/ ٤٣٦)، والمقصد الأرشد، لابن مفلح، (١/ ٢٧٩).

المرتبة الثالثة: فإن لم يُقَدِّمْ ابنُ مفلح إحدى الروايتين في الفروع؛ فالمذهب ما اتفق عليه الموفق ابن قدامة ومجد الدين ابن تيمية.

المرتبة الرابعة: إذا اختلف الشيخان فالمذهب مع من وافقه ابن رجب في «القواعد الفقهية»، أو شيخ الإسلام ابن تيمية.

فإن لم يوافقهم أحد فالمذهب ما عليه الموفق في «الكافي»أو غيره، ثم ما عليه المجد.

المرتبة الخامسة: إذا لم يكن للشيخين جميعًا ولا لأحدهما منفردًا تصحيح في المسألة فعلى الترتيب التالي:

١- ما قاله ابن رجب.

٢- ما قاله الدجيلي في «الوجيز».

٣- ما قاله ابن حمدان في «الرعاية الكبرى»و«الصغرى»؛ فإن اختلفا قُدِّمَ ما في «الرعاية الكبرى».

٤- ما قاله ابن عبد القوي.

٥- ما قاله ابن منجى في «الخلاصة».

٦- ثم ما قاله ابن عبدوس[1] في «التذكرة».

ثم هذه المراحل أغلبية وعلى سبيل الاحتمال، وقد لا تَطَّرِدُ اطِّرادًا تامًّا بسبب تفاوت ما يكون به الترجيح والتصحيح للنصوص والأدلة والمآخذ[2].

---

(١) أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد بن عمار بن أحمد بن علي بن عبدوس الحراني، الفقيه الزاهد، العارف الواعظ، برع في الفقه والتفسير والوعظ، والغالب على كلامه التذكير وعلوم المعاملات، ومن مصنفاته: تفسير كبير، وكتاب المذهب في المذهب، ولد سنة ٥١٠ هـ، وتوفي سنة ٥٥٩هـ. ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب، (٢/ ٩٠)، والمقصد الأرشد، لابن مفلح، (٢/ ٢٤٢).

(٢) الإنصاف، للمرداوي، (١/ ١٧).

المطلب الثاني: ضوابط الإفادة من المذاهب الفقهية في الحكم على النوازل.

بعد أن تقررت أصول الأئمة الأربعة بشيء من الإيضاح وبان اتفاق الجميع على مرجعية الكتاب والسنة، وما استند إليهما من الإجماع، أو القياس، وتميزت ملامح اجتهاد كل مدرسة في التعامل مع الكتاب والسنة في دلالات ألفاظها وموقف كلٍّ من أحاديث الآحاد، والمراسيل، والحديث الضعيف، ورتبة ذلك في سُلَّم أولويات الاستنباط، والموقف من القياس وسائر الأدلة المختلف فيها؛ كالاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وقول الصحابي وغيرها- فقد تكشف البحث عن جملة حقائق مهمة:

أولاها: مذاهب الفقهاء الأربعة المتبوعين مناهج وطرق مشروعة لاستنباط أحكام الحوادث ومعرفة ما يجب حيال النوازل، وهي مدارس للتعلم وطرق للتعبد.

قال الشاطبي: «إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أحق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقًا إلى الله تعالى، ولكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد»[(١)].

ثانيها: اعتمدت المذاهب جميعًا -على تفاوت بينها- النظر إلى المقاصد والمصالح؛ فمن متوسع في الأخذ بها متعمق في أغاويرها، دائر مع إيرادها وصدرها، ومن متشبث بالنصوص متمسك بأهدابها؛ فالتباين إنما هو في التنائي عن النص والشسوع عنه، أو اللياطة به واللصوق[(٢)].

ثالثها: كل المذاهب -بدون استثناء- اعتمدت قادة مجتهدين، ومجتهدي مذهب، ومقلدين متبصرين، ومقلدين ناقلين، وجعلت مَنْ سلك سبيلهم من عوام المسلمين في

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ٢٦٠-٢٦١).

(٢) صناعة الفتوى، لابن بيه، (ص١٤٤).

سعة من دينه، وسداد في أمره.

كما أنها اعتمدت ما اشتهر من أقوال هؤلاء وتَرَجَّحَ، غير أنها ذكرت جواز العمل بغير الراجح وبغير المشهور منها؛ لضرورة أو حاجة تنزل منزلتها بضوابط معلومة، منها: عروض مصلحة تُستجلب، أو مفسدة تُستدفع، أو إحراز رفق بالعباد، أو تحقيق تيسير على الناس، وقد ذكر السبكي في فتاويه أنه يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه، لا الفتوى والحكم، فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز(١).

وعند المالكية اشترطوا ألّا يكون القول ضعيفًا جدًّا، وأن تثبت نسبته إلى قائل يُقْتَدَى به علمًا وورعًا، وأن تكون الضرورة محققةً، لا متوهمةً(٢).

وقد نقل ابن عابدين جواز العمل بالقول الضعيف للمصلحة، وفي موضع ضرورة طلبًا للتيسير، وقال: «وبه عُلِمَ أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا، وأن المفتي له الإفتاء به للمضطر، وينبغي أن يلحق بالضرورة -أيضًا- ما قدمناه من أنه لا يُفْتَى بكفر مسلم في كفره اختلافٌ، ولو رواية ضعيفة؛ فقد عدلوا عن الإفتاء بالصحيح؛ لأن الكفر شيء عظيم»(٣).

وقد حقَّق بعض الباحثين جواز العمل بالمرجوح والأخذ به عند الضرورة والحاجة التي تنزل منزلتها؛ وذلك لدفع مفسدة تعتبر شرعًا، لا لجلب مصلحة؛ استنادًا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات، وجواز ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما قال القرافي رحمه الله: «إذا رأينا من فعل شيئًا مختلفًا في تحريمه وتحليله، وهو يعتقد تحريمه

---

(١) فتاوي السبكي، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، دار المعرفة، بيروت، (٢/ ١٢)، نهاية المحتاج، للرملي، (١/ ٤٧).

(٢) حاشية الدسوقي على الدردير، (٤/ ١٣٠)، نشر البنود، لعبد الله الشنقيطي، (٢/ ٢٧٥-٢٧٦).

(٣) شرح عقود رسم المفتي، لابن عابدين، (١/ ٥٠).

أنكرنا عليه؛ لأنه منتهك الحرمة من جهة اعتقاده»(١).

رابعها: وجد بعد عصر نشوء المذاهب الأربعة علماء متفقهة بدأوا متمذهبين وانتهوا مجتهدين يتصرفون تصرفات المجتهد المطلق، وقد جمعت فتاويهم ودونت مسائلهم، ويمثل هذا التوجه مجموعة فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث يعتمد اعتمادًا واصبًا على الكتاب والسنة وأقوال السلف، يصحح ويرجح أقوالًا للصحابة والتابعين شبه مهجورة إذا ظهر له أنها أسعد بالدليل والقواعد، «وتكاد فتاوي ابن تيمية تكون المجموعة الفريدة -بعد عصر المجتهدين- التي ارتفعت عن التقليد، وسمت عن مجرد النقل عن الأئمة إلى مرتبة الاستنباط والتصرف في الأدلة؛ تفصيلًا لمجمل، وتأويلًا لمشكل، وترجيحًا عند تعارض.

مع العلم أن فتاوي ابن تيمية تمثل خلاصة فقهه الذي يتفق غالبًا مع المشهور من مذهب أحمد، إلا أنها أيضًا تمثل اجتهاداته واختياراته التي قد يرجح منها الرواية المرجوحة، وفي أحيان أخرى قد يعتمد فيها بعض آراء أئمة المذاهب الأخرى، وبخاصة المذهب المالكي، إلا أنه قد يخالف الأئمة الأربعة، ويعتمد أقوال الصحابة أو التابعين، ويتصرف تصرف المجتهد المطلق، مع اختيارات يصعب تقليدها أحيانًا»(٢).

وفيما يأتي ضوابط نافعة في الإفادة من المذاهب الفقهية الأربعة في معرفة أحكام النوازل الواقعة، ولا سيما نوازل الأقليات المسلمة:

أولًا: التزام المذهب الواحد غير لازم:

الناظر في مسائل النوازل -ولا سيما نوازل الأقليات- لا بد له من أهلية علمية

---

(١) الفروق للقرافي، (٤/ ٤٣٧).

(٢) صناعة الفتوى، لابن بيه، (ص١٤٥-١٤٦).

متميزة؛ نظرًا لِجِدَّة تلك المسائل، ووعورة مسالك تحصيل أحكامها، مع تلاطم في متغيرات الواقع الذي يحيط بها، وعليه فلا بد أن يكون من أهل العلم بالفقه المعتبرين، وهذا لا يتأتى إلا بعد درس للفقه طويل، وخبرة ببعض مذاهب الأئمة فيه، ومع شيوع دعوى تعذر وجود المجتهد المستقل في هذا الزمان؛ فإن هذا لا يمنع من وجود مجتهد في مذهب إمام من الأئمة، أو نوع من أنواع الفقه والعلم، أو في مسألة أو مسائل من العلم، وهذا يستتبع أن يوسع الباحث في نوازل الأقليات المعاصرة دائرة بحثه؛ فيطلع على مذاهب الأئمة الأربعة، وأقوالهم وفتاويهم، وسواء أكان مقلدًا في مذهبه الفقهي، أم مجتهدًا.

يقول القرافي: «يجوز تقليد المذاهب في النوازل»[١].

وقال النووي: «الذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزم المقلد التمذهب بمذهب، بل يستفتي من شاء، أو من اتفق»[٢].

وقال ابن حجر: «وظاهره جواز الانتقال من مذهب لآخر، وأفتى شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام بجواز تقليد إمام مذهب في مسألة، وآخر في أخرى، وهكذا من غير التزام مذهب معين»[٣].

وقال ابن السبكي: «يجوز تقليد الصحابة رضي الله عنهم (أي: خلافًا للمعتمد في المذهب) وهو الصحيح عندي»[٤].

وبناءً على هذا فإنه مما يُعِين على الوصول إلى الحق ومعرفة وجه الصواب في النوازل المعاصرة تتبع مطاوي الكتب وخبايا الأسفار، وأقوال علماء المذاهب في شتى

---

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، (ص٣٣٩).
(٢) روضة الطالبين، للنووي، (١١/ ١١٧).
(٣) الفتاوي الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي، دار الفكر، (٤/ ٣٠٥).
(٤) الفتاوي الفقهية، لابن حجر الهيتمي، (٤/ ٣٠٧).

الأمصار، وبمقدار علو الهمة في تحصيلها تتنور الأفكار.

ويؤكد الشيخ الزرقا على اعتبار مجموعة المذاهب الاجتهادية كمذهب واحد كبير في الشريعة، وكل مذهب منها يعتبر كالقول في المذهب الواحد؛ فيختار العلماء من هذه المذاهب، ويرجحون ما هو أوفى بمصالح الناس وحاجتهم في هذا العصر[1].

«وهنا يلزم الفقيه أو المفتي أو الباحث الشرعي أن يسبح سبحًا طويلًا في آفاق الفقه بمختلف مدارسه ومشاربه، ولا يقف عند الرأي السائد والشائع؛ فكم من آراء رشيدة مخبوءة في بطون الكتب لا يعلمها إلا القليلون، أو لعلها لا تُعْلَمُ إلا بالبحث والتفتيش، وكم من آراء مهجورة تستحق أن تُشهَرَ، وآراء ضعفت في زمنها يجدر بها أن تقوى الآن، وكم من آراء أهيل عليها التراب؛ لأنها لم تجد من ينصرها ويدافع عنها، أو لأنها كانت سابقة لزمنها فلعلها لم تكن صالحة لذلك الزمن، وهي صالحة لزمننا هذا.

ولعل أبرز مثال لذلك: آراء شيخ الإسلام ابن تيمية في الطلاق ونحوه؛ فقد رفضها أكثر أهل عصره، واتهموه من أجلها بتهم شتى، وحاكمه علماء وقته، ودخل السجن أكثر من مرة من أجل آرائه وفتاويه، ثم فاء في الأعصر الأخيرة طوائف من أهل العلم إلى فتاويه فأفتوا بها؛ لأنهم رأوا فيها إنقاذ الأسرة المسلمة من الانهيار بسبب كثرة إيقاع الطلاق، مع حرص الزوجين على بقاء العشرة.

ولو أردت أن أضرب مثلًا لذلك في موضوعنا، لوجدت أمثلة شتى.

ومن ذلك: ما يتعرض له كثير من الذين يهديهم الله للإسلام؛ فيدخلون في دين الله من الرجال والنساء ثم يتوفى آباؤهم أو أمهاتهم، وقد تركوا وراءهم تركات كثيرًا ما تكون كبيرة، فهل يسع المسلم والمسلمة أن يرث هذا المال من أبيه وأمه؟ والقوانين تجعل له الحق في الميراث وهو وأسرته في حاجة إليه، وإخوانه من المسلمين من حوله في حاجة إليه؟

---

(١) المدخل الفقهي، للزرقا، (١/ ٢٦٢).

إن الذي يكتفي بالمذاهب الأربعة المشهورة عند أهل السنة؛ بل الذي يقرأ المذاهب السبعة أو الثمانية (بزيادة مذهب الجعفرية والزيدية والإباضية والظاهرية) يجد أن اختلاف الدين مانع من موانع الميراث المشهورة، وهم يستندون في ذلك إلى الحديث المشهور: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**»[1]. والحديث الآخر: «**لا يتوارث أهل ملتين شتى**»[2].

ولكن من يبحث خارج المذاهب الأربعة يجد قولًا معتبرًا بجواز توريث المسلم من الكافر، وهو رأي قال به بعض الصحابة والتابعين؛ فقد روي عن معاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان من الصحابة، كما روي عن محمد ابن الحنفية [3]، ومحمد بن علي ابن الحسن[4]، وسعيد بن المسيب، ومسروق بن الأجدع، وعبد الله بن مغفل، ويحيى ابن يعمر[5]، وإسحاق بن راهويه.

---

(١) أخرجه: البخاري، كتاب الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم و...، (٦٧٦٤)، ومسلم، كتاب الفرائض، (١٦١٤)، من حديث أسامة بن زيد ﷺ.

(٢) أخرجه: أبو داود، كتاب الفرائض، باب: هل يرث المسلم الكافر؟ (٢٩١١)، وابن ماجه، كتاب الفرائض، باب: ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك، (٢٧٣١)، من حديث عبدالله بن عمرو. ورُوي من حديث: جابر بن عبدالله، وأسامة بن زيد، وأبي هريرة، وأم المؤمنين عائشة ﷺ. وصححه الشيخ الألباني في «صحيح سنن أبي داود»، (٢٩١١).

(٣) الإمام أبو القاسم وأبوعبد الله، محمد بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي المدني، أخو الحسن والحسين، رأى عمر وروى عنه وعن أبيه، وعن أبي هريرة، وعثمان، وروى عنه أبو جعفر الباقر، وعبد الله بن محمد بن عقيل، وعمرو بن دينار، وغيرهم، ولد لثلاث بقين من خلافة عمر، وتوفي سنة ٨١ هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٨/ ٢٦)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤/ ١١٠).

(٤) أبو عبد الله، محمد بن علي بن الحسن بن عبد الرحمن، العلوي الكوفي، الإمام المحدث الثقة العالم الفقيه، مسند الكوفة ولد سنة ٣٦٧هـ، وتوفي سنة ٤٤٥هـ. سير أعلام النبلاء، للذهبي،(١٧/ ٦٣٦)، وشذرات الذهب، لابن العماد، (٥/ ١٩٨).

(٥) أبو سليمان، يحيى بن يعمر، الفقيه العلامة المقرئ العدواني البصري قاضي مرو ويكنى أبا عدي، وكان من أهل البصرة، وكان نحويًا صاحب علم بالعربية والقرآن، توفي عام ١٢٩ هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٧/ ٣٦٨)، وسير أعلام النبلاء، (٤/ ٤٤١).

وقد رجح هذا الرأيَ شيخُ الإسلام ابن تيمية وتلميذه المحقق ابن القيم رحمهما الله، وهو ترجيح له وزنه وقيمته في عصرنا[١].

وأول أصحاب هذا القول «الكافر» في حديث: «**لا يرث المسلم الكافر**». أن المراد الكافر الحربي، مثل: حمل طائفة من العلماء حديث: «**لا يقتل المسلم بكافر**»[٢]. على الكافر الحربي. قال ابن القيم: «وحمله على الحربي هنا أولى وأقرب محملًا»[٣] [٤].

فإن قيل: إن العمل في مسألة ما باجتهاد إمام وفي أخرى باجتهاد إمام آخر يعتبر تلفيقًا وهو ممنوع- فالجواب:

اتفق العلماء على أن التلفيق إذا أبطل إجماعًا فإنه لا يجوز، ثم اختلفوا فيما لو عمل في مسألة باجتهاد إمام وفي أخرى باجتهاد آخر، ورجح الجوازَ جمهورُ الفقهاء الذين لا يلزمون المقلِّد باتباع مذهب واحد في كل مسألة.

وجرى الخلاف بينهم في التلفيق بين قولين لمجتهدين مختلفين في مسألة واحدة، وذلك على ثلاثة مذاهب أساسية:

الأول: الجواز مطلقًا.

الثاني: المنع مطلقًا.

الثالث: الجواز بشروط.

وفيما يلي أدلة كل فريق:

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٤/ ١٢٩)، أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٨٥٣) وما بعدها.

(٢) أخرجه: البخاري، كتاب العلم، باب: كتابة العلم، (١١١)، من حديث أبي جُحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: «العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر».

(٣) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٨٥٥).

(٤) في فقه الأقليات، د. يوسف القرضاوي، (ص٥٧-٥٨).

القائلون بالجواز مطلقًا:

استدل القائلون بالجواز بأدلة، منها: أن الأصل جوازه ما لم يثبت منعه بدليل شرعي من كتاب، أو سنة، أو إجماع، ولم يوجد، كما أن الحال في عهد أوائل الأمة كان على ذلك، حيث عمل العامة بالتلفيق من لدن الصحابة فمن بعدهم، وذلك من غير نكير، وقد ذهب إلى جوازه طائفة من علماء المذاهب أنفسهم، يقول الشيخ مرعي الحنبلي[1] في رسالة في جواز التلفيق للعوام: «... والذي أذهب إليه وأختاره القول بجواز التقليد في التلفيق، لا بقصد تتبع ذلك؛ لأن من تتبع الرخص فسق، بل حيث وقع ذلك اتفاقًا، خصوصًا من العوام الذين لا يسعهم غير ذلك... ولا يسع الناس غير هذا، ويؤيده أنه في عصر الصحابة والتابعين ﷺ ومع كثرة مذاهبهم وتباينهم- لم ينقل عن أحد منهم أنه قال لمن استفتاه: الواجب عليك أن تراعي أحكام مذهب من قلدته؛ لئلّا تلفق في عبارتك بين مذهبين فأكثر، بل كل من سئل منهم عن مسألة أفتى السائل بما يراه، مجيزًا له العمل من غير فحص ولا تفصيل، ولو كان ذلك لازمًا لما أهملوه، خصوصًا مع كثرة تباين أقوالهم»[2].

وقال الدسوقي المالكي في حواشيه على (شرح خليل) في بحث الفتوى من خطبة الكتاب: وفي كتاب الشبراخيتي (امتناع التلفيق) والذي سمعناه من شيخنا نقلًا عن شيخه الصغير وغيره أن الصحيح جوازه وهو فسحة.

قال الدسوقي: وبالجملة ففي التلفيق في العبادة الواحدة من مذهبين طريقتان:

المنع: وهو طريقة المصاروة.

---

(١) مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، مؤرخ أديب ومن كبار الفقهاء الحنابلة من مصنفاته: غاية المتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، وتوقيف الفريقين على خلود أهل الدارين، وتنوير بصائر المقلدين في مناقب الأئمة المجتهدين. توفي سنة ١٠٣٣هـ. الأعلام، للزركلي، (٧/ ٢٠٣)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (١٢/ ٢١٨).

(٢) تجريد زوائد الغاية والشرح، لحسن الشطي، مطبوع مع مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م، (١/ ٦٩٩-٦٧١).

والجواز: وهو طريقة المغاربة، ورجحت»[١].

وقال ابن الهمام -في فتح القدير في كتاب أدب القاضي-: المقلد له أن يقلد أي مجتهد شاء، ثم قال: «وأنا لا أدري ما يمنع هذا (أي: تتبع الرخص، وأخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد أخف عليه) من النقل أو العقل، وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد، ما علمت من الشرع ذمه عليه، وكان ﷺ يحب ما خفف عن أمته»[٢].

كما نقل مثل هذا عن ابن نجيم المصري الحنفي وغيره، وقد صلى أبو يوسف خلف هارون الرشيد بعد أن احتجم ولم يتوضأ؛ عملًا بمذهب مالك، وأخذ أبو يوسف بقول أهل المدينة، حين أُعلم أنه صلى بعد أن اغتسل من ماء بئر فيه فأرة ميتة، فقال: نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا».

ثانيًا: القائلون بالمنع مطلقًا:

١- التلفيق يؤدي إلى التلاعب بأمور الدين وأحكام الشرع؛ لكونه يؤدي إلى تتبع الرخص والأخذ بما هو أيسر من المذاهب، وهذا لا يجوز.

وقد أثر عن الإمام أحمد قوله: «لو أن رجلًا عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة كان فاسقًا»[٣].

٢- إن الأخذ بالتلفيق يلزم منه احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه؛ لأنه ربما يكون المجموع الذي عمل به ولَفَّقَهُ مما لم يقل به أحد[٤] فيكون باطلًا.

---

(١) حاشية الدسوقي، (١/ ٢٠).

(٢) شرح فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٢٥٨).

(٣) المسودة، لآل تيمية، (ص٥١٩).

(٤) الكشف والتدقيق لشرح غاية التحقيق في منع التلفيق، للسيوطي، (ص٧) وما بعدها، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٥٧٧) وما بعدها، وإرشاد الفحول، للشوكاني، (٢/ ١١٠٦-١١٠٩).

ونوقش القول بأن التلفيق يؤدي إلى تتبع الرخص والبحث عن الأيسر من المذاهب، وهو ما يؤدي إلى التلاعب بأحكام الدين، نوقش بأن هذا مردود؛ لأنه لا ملازمة بين هذا وبين التلفيق، فالتلفيق يمكن أن يكون دون تتبع الرخص وبحث عن الأيسر من المذاهب؛ لأن الملفق إنما يعمل بما هو أليق وأرفق لحاله، وهذا يساير ما قصده الشرع الحكيم من التخفيف والتيسير[(١)].

ثالثًا: القائلون بالجواز بشروط:

واستدل القائلون بالجواز بشروط بأدلة المجيزين مع مراعاة ما عند المانعين لتكون الشروط هي:

١- ألا يؤدي ذلك إلى تتبع الرخص في المذاهب والعمل بالتشهي.

٢- أن يصار إليه عند الضرورة وما ينزل منزلتها.

وقد حاول الدكتور وهبة الزحيلي أن يقدم ضابطًا يُسْتَنَدُ إليه في جواز التلفيق وعدم جوازه فقال: «كل ما أفضى إلى تقويض دعائم الشريعة، والقضاء على سياستها، وحكمتها فهو محظور، وخصوصًا الحيل، وأن كل ما يؤيد دعائم الشريعة، وما ترمي إليه حكمتها وسياستها لإسعاد الناس في الدارين وتيسير العبادات عليهم وصيانة مصالحهم في المعاملات؛ فهو جائز مطلوب.

والتلفيق الجائز هو عند الحاجة أو الضرورة، وليس من أجل العبث، أو تتبع الأيسر والأسهل عمدًا بدون مصلحة شرعية، وهو مقصور على بعض أحكام العبادات والمعاملات الاجتهادية لا القطعية»[(٢)].

---

(١) المراجع السابقة، وقواعد في علم الفقه، للكيرواني، (ص٢٩٠) وما بعدها.

(٢) أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي، (٢/ ١١٥٣).

الترجيح:

ولعل الراجح من هذه الأقوال: قول من قال بجوازه؛ لتواتر عمل السلف من أئمة المذاهب وغيرهم عليه؛ ولأن هذا النهي عنه ما نقل إلا في القرن السابع، وقد مضى عمل الأمة على خلافه، وذلك الجواز بشرط ألا يخرق إجماعًا.

وبناءً على ما سبق فإنه يجوز للمفتي أن يستعمل التلفيق في الفُتيا، وذلك بالضوابط التالية:

١- **أن يتبع القول لدليله**: فلا يختار من المذاهب أضعفها دليلًا، بل يختار أقواها دليلًا، ولا يتبع شواذ الفُتيا، وأن يكون عليمًا بمناهج المذهب الذي يختار منه.

٢- **أن يجتهد في ألا يترك المتفق عليه إلى المختلف فيه، فمثلًا**: إذا أحيط خبرًا بالمذاهب الإسلامية على تولي المرأة عقد زواجها بنفسها، لا يفتي بقول أبي حنيفة الذي انفرد به من بين الجمهور، بل يفتي بقول الجمهور، ولا مانع من أن يبين له قول أبي حنيفة ووجه اختياره رأيَ الجمهور.

٣- **ألَّا يتبع أهواء الناس**: بل يتبع الدليل، وينظر في المصالح المعتبرة شرعًا، وأن يكون حسن القصد في اختيار ما يختار، فلا يختار لإرضاء حاكم أو لهوى الناس، ويجهل غضب الله تعالى ورضاه، فلا يكون كأولئك المفتين الذين يتعرفون مقاصد الحكام قبل أن يفتوا، فهم يفتون لأجل الحكام، لا لأجل الحق، ولقد رأى الناس من بعض المفتين أنه يتبع موضع التسامح بالنسبة للحاكم ولنفسه، وموضع التشدد بالنسبة للناس، فيختار لنفسه من المذاهب أيسر الآراء، ويختار لغيره آراء مذهبه الذي يفتي به، ولو بلغ حد التشدد[1].

ويلخص العلامة القاسمي[2] الموقف من التلفيق، فيقول:

---

(١) أصول الفقه، لمحمد أبي زهرة، (ص٤٠٥)، الضوابط الشرعية للإفتاء، د. عبد الحي عزب، (ص٣٠٨).

(٢) القاسمي: جمال الدين أو محمد جمال الدين ابن محمد، من سلالة الحسين السبط، إمام الشام في عصره علمًا بالدين، وتضلعًا من فنون الأدب، مولده ووفاته في دمشق، كان سلفي العقيدة لا يقول بالتقليد، له من الكتب: الفتوى في الإسلام، وإرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، وموعظة المؤمنين اختصر به إحياء علوم الدين، للغزالي، وإصلاح المساجد من البدع والعوائد، وقواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ومحاسن التأويل في تفسير القرآن الكريم، توفي عام ١٣٣٢هـ. ينظر: الأعلام، للزركلي، (٢/ ١٣٥).

«والقصد أن التلفيق الذي يبحث عنه المتأخرون ينبغي للمفتي إذا اسْتُفْتِيَ عن مسألة منه أن ينظر إلى مأخذها من الكتاب والسنة أو مدركها المعقول منها، وأما تسرعه إلى القول بالتلفيق بطلانًا أو قبولًا فعدول عن منهج السلف، على أن ما يسمونه بعدُ تلفيقًا -بقطع النظر عما ذكرنا من شأنه- ربما رجع إلى نوع الرخص التي يحب الله أن تؤتى»[1].

فإن قيل: أليس في هذا تتبع لرخص المذاهب، وخروج عن السبيل القويم إلى مسلك ذميم من تتبع الرخص والمسائل الشاذة في كل مذهب؟

فالجواب كما تقدم: إن تتبع الرخص في كل مذهب ممنوع إلا أن يؤدي إليه اجتهاد معتبر، أو تقليد سائغ.

ثانيًا: استخراج الأصول والقواعد والضوابط النافعة في الحكم على النوازل:

مما لا شك فيه أن الفقه فيما مضى قدساير حياة الناس، وضبط إيقاع الحياة وواكب المستجدات في كل عصر بحسبه، وتصدى فقهاؤنا الأقدمون لأقضيات متعددة ومسائل مستحدثة لم يكن للسابقين عليهم عهد بها؛ فاستثمروا أحكام تلك النوازل بثاقب النظر وبديع الاستنباط؛ فأكدوا برهان صلاحية الشريعة الإسلامية وأصالتها، وقدموا الدليل على إعجازها وتمام كمالها.

وتصدى الفقهاء والمجتهدون لمسائل شتى، فوضعوا لها حلولًا جزئية وأحكامًا خاصة، ومن جملة تلك الفروع المستكثرة والمسائل المتنوعة قعدوا قواعد جامعة، في الفقه تارة، وفي الأصول أخرى، وفي مقاصد الشريعة تارة ثالثة.

وهذه القواعد الجامعة والضوابط الحاكمة كانت بمثابة علامات الطريق ومنارات الاهتداء لمن جاء بعدهم، فحذا حذوهم ونسج على منوالهم؛ فاعتدوا بتلك القواعد

---

(١) الفتوى في الإسلام، للقاسمي، (ص١٧١).

الجامعة النافعة، وعملوا من خلالها على التصدي لصعاب النوازل، ومدلهمات المسائل، وفيما سبق عرضه من قواعد أصولية وفقهية ما يشهد على أن اجتهادهم كان عن تقعيد وتأصيل؛ يبنى عليه التفصيل ويرتبط بالدليل والتعليل.

وفي التأكيد على هذا المعنى قال ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ في باب من كتاب «جامع بيان العلم وفضله» بعنوان: «اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها»[1].

وعليه فإنه يتعين على فقهاء الزمن الحاضر دراسة تلك الفتاوي والمسائل التي حكم فيها المتقدمون وفقًا لأصولهم وقواعدهم؛ ليستنبطوا تلك القواعد الجامعة، لترد إليها النوازل المعاصرة، وليستعينوا بذلك التراث الفقهي على تكوين الملكة الأصولية المقاصدية الفقهية التي تهيئ للتعامل مع المسائل المستحدثة، ولا سيما في مجال الأقليات الإسلامية التي تكثر عوارضها وتتنوع طوارئها ومشكلاتها.

وعلى فقهاء الزمن الحاضر أن يعلِّموا طلبتهم هذه المنهجية بالاتكاء على ما أصَّله الأقدمون، والانتفاع بطريقتهم العلمية الرائقة، وما أحسن قول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ -في مجلس للتفقه والتعليم-: «أما بعد: فقد كنا في مجلس التفقه في الدين، والنظر في مدارك الأحكام الشرعية، تصويرًا وتقريرًا، وتأصيلًا وتفصيلًا، فوقع الكلام في... فأقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، هذا مبني على أصلٍ وفصلين...»[2].

ودراسة ما كتبه الأقدمون في مقاصد الشريعة يفيد العالم المجتهد المتصدي لنوازل العصر كثيرًا، ويمكنه من التفريق بين رتب المقاصد والمقدم منها عند التعارض،

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، (٢/ ٨٤٨).

(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢١/ ٥٣٤).

والتمييز عند اختلاط الأحكام وتداخلها بين رتب المأمورات والمنهيات، وإدراك مراتب الأدلة والأحكام، ومعرفة مواضع الإجماع والاتفاق، ومواقع السعة والاختلاف، وأسباب الترجيح والمرجحات، ونحو ذلك مما تكمل به عدة فقيه يدرس نوازل العصر.

وبمثل هذا المسلك الرشيد تتحقق مصالح العباد ويتبصر الفقيه بما به تحقق الرشاد في الفتاوى، وتظهر صحة قول الإمام الشافعي وأرجحيته حين قال: «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق، ولا يكون الحق معلومًا إلا عن الله نصًّا أو دلالة من الله؛ فقد جعل الله الحق في كتابه، ثم في سنة نبيه ﷺ؛ فليس تنزل بأحدٍ نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصًّا أو جملة»[1].

وليس يخفى أنه ما من عالم مجتهد قد حفظت أقواله، وجمعت مصنفاته إلَّا وقد بث في ثنايا ما ألف وصنف وما أفتى فيه من مسائل ونوازل أصولًا وضوابط في سائر أبواب الفقه والعلم، ومنهم من عني بالتصنيف في القواعد الفقهية والأصولية خاصة، ومنهم من تناول القواعد المقاصدية، وقد اشتهر جمع من العلماء بالعناية بهذا المنحى في التأليف والتصنيف، وليس في الأقدمين كالشافعي والعز ابن عبد السلام وابن تيمية والشاطبي وابن القيم في هذا المجال أحد!

ثم إن المحدثين والمعاصرين قد أدلوا في هذا المجال بدلاء متفاوتة، وإن كان حظ معظمهم في الجمع والترتيب والتنضيد والتنسيق أوفر من حظهم في التأصيل والتقعيد.

ولا إشكال في هذا فإن من المتفقهين غير فقهاء وهم الرواة، ومنهم حاملو الفقه الفقهاء، ومن الصنف الأخير صفوة هم أهل الاستنباط والتقعيد والتأصيل، وأولئك ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين!

---

(١) الأم، للشافعي، (٩/ ٦٩).

ومن الفقهاء من تقصر همته على تنزيل الأحكام في مواقعها، ومنهم من تتعدى همته الواقع الحاضر إلى المستقبل، وينفذ بصره من الحال إلى المآل، ويمتلك رؤية ارتيادية واستراتيجية في السياسة الشرعية؛ فيبصر مواقع المصلحة ويتوخاها، ومواقع المفسدة ويتخطاها.

ويرتب الأولويات ويرعاها، وهذا يمتلك ناصية ما يسمى بفقه التوقع بعد فقه الواقع!

ولا شك أن الصنف الأخير أندر من الكبريت الأحمر، وأنفس من الإبريز الأصفر.

ثالثًا: تطبيق بعض الفتاوي القديمة جزئيًّا أو كليًّا في المسائل المعاصرة:

الفتاوي السابقة ميدان فسيح ينتفع من خلاله الفقيه، ويستأنس به المجتهد، وهو علم لا غنى عنه للفقيه المعاصر؛ فهو علم تروى فيه الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية؛ ليسهل الأمر على القاصرين بعدهم[1].

ومعرفة تلك الفتاوي القديمة تعطي صورة عن النازلة في عهدها السابق وتطورها الذي جد في الوقت اللاحق، والفقيه حيث يطالع مسالك العلماء في تقرير حكمها يتمهد طريق بحثه، وتتذلل وعورة سبيله في بحث النازلة؛ فربما طبق على هذه الفتاوي مباشرة، وربما لمح أوجهًا للفرق والتمييز بين القديم والحديث.

يقول الشيخ الزرقا رحمه الله: «وكُتُبُ الفتاوي هذه تمثل الناحية التطبيقية العلمية من الفقه، وتُظهر نتائج المبادئ النظرية والأحكام المقررة، ومدى ملاءمتها للمصلحة التطبيقية عند وقوع الحوادث المتوقعة كل وقت؛ لأن الحوادث المتأخرة كثيرًا ما تتشابه مع وقائع الماضي»[2].

وحين تُذكر الفتاوي القديمة تأتي في المقدمة فتاوي أصحاب رسول الله ﷺ فإنهم -كما قال ابن القيم رحمه الله-: «مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردُّوا بعضها إلى بعض

---

(١) مفتاح السعادة، لطاش كبرى زاده، (٢/ ٥٥٧-٥٥٨).

(٢) المدخل الفقهي العام، للزرقا، (١/ ٢١٤).

في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبينوا لهم سبيله»[(١)].

ثم مَنْ بعدهم مِنْ التابعين وتابعيهم لهم تبع في هذا المنهج والمسلك.

ومن غير شك فإن النوازل المعاصرة ازدادت تعقيدًا بتعقيدات العصر، وبظهور مخترعات علمية مذهلة التطور، لا في مجال المعلومات فحسب، بل في كل مجال علمي، ودراسة الفتاوي القديمة تعطي تصورًا عن وضع النازلة الجديدة وإلى أي مدى يمكن اعتبارها نازلة من كل وجه، وهذا قد يفيد في تكييفها، ومن ثم استنباط الحكم المناسب لها.

وفي التراث الفقهي المذهبي القديم ما يشير بجلاء إلى مآخذ أحكام معاصرة، ومسائل نازلة كالتلقيح الصناعي، وقد ذَكَرَ الفقهاء حكم استدخال المرأة منيًّا في فرجها، وسواء أكان المني لزوجها، أم لغيره، وسواء أكان ذلك لشهوة، أم لا؟ وسواء أكان ذلك عن قصد، أم لا؟ بما يمكن أن يكوِّن أمارات ترشد إلى حكم التلقيح المجهري والصناعي اليوم[(٢)].

وفي التراث الفقهي المذهبي ما يتناول حكم الوفاة الدماغية، وما يترتب عليها؛ فقد تناول الفقهاء حكم من جرح فلم تبقَ فيه إلا مثل حركة المذبوح بحيث يعمل قلبه وأعضاؤه تتحرك حركة لا إرادية؛ فهل يحكم له بالحياة، أم لا؟ وما حكْم من جنى عليه في هذه الحالة، وهل يعد قاتلًا، أم لا؟[(٣)].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٢٥٧).

(٢) الفتاوي الهندية، للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، (٤/ ١٢٤)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي، المدعو بشيخي زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ، (٢/ ٢٥٢)، حاشية ابن عابدين، (٥/ ٢١٣)، فتاوي الرملي، (٤/ ٢٠٢)، حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م، (٨/ ٢٣١)، نهاية المحتاج، للرملي، (٨/ ٤٣٠-٤٣١)، كشاف القناع، للبهوتي، (٥/ ٧٣).

(٣) حاشية ابن عابدين، (٣/ ١٣٠)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، (٤/ ١٢)، كشاف القناع، للبهوتي، (٥/ ٥١٦).

وفي التراث الفقهي ما يتعرض لحكم إعادة الجزء المقطوع في حدٍّ أو قصاصٍ من الجاني بعد تنفيذ الحكم، وقد تناول الفقهاء هذه المسألة، أو ما هو قريب منها في حال إذن المجني عليه في الإعادة والرد، وفي حال لم يأذن، وفي حال استطاع المجني عليه الإعادة لعضوه المقطوع، وفي حال لم يستطع[١].

وينبغي التنبه إلى أن دلالة تلك الفتاوي القديمة على النوازل المستجدة قد لا تكون بطريق المطابقة، وإنما بطريق التضمن أو اللزوم، وقد لا تكون بمفهوم الموافقة، وإنما قد تكون بمفهوم المخالفة.

رابعًا: الاعتماد على النصوص في ضوء المقاصد:

وأخيرًا فإن المفتي المعاصر اليوم إذا طالع هذه الفتاوي وتأمل في طريقة الفقهاء القدامى بان له تعلقهم بالنصوص والتزامهم بها، وحرصهم عليها، وعنايتهم بفقهها، وما صادمها أو عارضها أو أهدرها فهو مرفوض.

كما تبرز -وبوضوح أيضًا- عنايتهم بالمعاني والمقاصد والمصالح، والأصل أن يجتمع في حس الفقيه النص وما يقتضيه، والمصلحة والمعنى معًا.

ولقد رأينا في فقه المذاهب أيضًا رعاية ما سبق آنفًا؛ فالمزارعة مثلًا فاسدة في ظاهر الرواية عند الحنفية، وهو رأي أبي حنيفة، لكن الفتيا المعتمدة في مذهب الفقهاء الحنفية هي على قول الصاحبين، وهو أن المزارعة جائزة[٢]؛ للنص عليها ولحاجة الناس إليها؛ لأن النبي ﷺ «عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع»[٣].

---

(١) الفتاوي الهندية، (٦/ ١١)، الأم، للشافعي، (٧/ ١٨٤)، الإنصاف، للمرداوي، (١٠/ ٩٨)، كشاف القناع، للبهوتي، (٥/ ٥٤٩)، البيان والتحصيل، لابن رشد، (١٦/ ١٧).

(٢) الدر المختار، للحصكفي، (٦/ ٢٧٥)، الفتاوي الهندية، (٥/ ٢٩١).

(٣) أخرجه: البخاري، كتاب الإجارة، باب: إذا استأجر أرضًا فمات أحدهما، (٢٢٨٥)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب: المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، (١٥٥١) -واللفظ له-، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وهذا مذهب المالكية والحنابلة مع الظاهرية [(١)].

ومثل هذا كثير مشهور معروف من مذاهب الفقهاء من لدن أصحاب رسول الله ﷺ؛ فقد كانوا ﭭ ينظرون إلى النصوص، وإلى مقاصدها معًا، ولا يغفلون حكمها وعللها ومصالح الناس.

وتصرفات الصحابة الفقهية تؤكد على كلية الشريعة الكبرى التي تستند إليها أحكامها، وهي جلب المصالح وتكثيرها، ودفع المفاسد وتقليلها.

وباستقراء ما أثر عن الصحابة نجد نماذج كثيرة تنم عن اجتهادات عميقة لا تخرج عن روح النص، وإن بدت للبعض مخالفة له، من ذلك:

أن الرسول ﷺ أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيًا وواليًا فطلب منه رسول الله ﷺ عند أخذه الزكاة من أهل اليمن التوسط في أخذه فقال: «خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر» [(٢)].

لكن معاذًا نظر إلى الحكمة من أخذ الزكاة فقال لأهل اليمن: «ائتوني بعرض ثياب خميص، أو لبيس في الصدقة مكان الشعير أهوَنُ عليكم، وخيرٌ لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة» [(٣)].

---

(١) مواهب الجليل، للحطاب، (٧/ ١٥٢)، كشاف القناع، للبهوتي، (٣/ ٥٣٧)، المحلى، لابن حزم، (٨/ ٢١١).

(٢) أخرجه: أبو داود، كتاب الزكاة، باب: صدقة الزرع، (١٥٩٩)، وابن ماجه، كتاب الزكاة، باب: ما تجب فيه الزكاة من الأموال، (١٨١٤)، والحاكم في «المستدرك»(١/ ٣٨٧)، من حديث عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن فقال... فذكره. قال الحاكم: «هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، إن صح سماع عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل؛ فإني لا أتقنه»؛ فتعقبه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير»، (٢/ ٣٧٥) بقوله: «لم يصح ؛ لأنه ولد بعد موته، أو في سنة موته، أو بعد موته بسنة. وقال البزار: لا نعلم أنَّ عطاءً سمع من معاذ».اهـ.

(٣) علَّقه البخاري جازمًا به إلى طاوس قال: قال معاذ، كتاب الزكاة، باب: العرض في الزكاة، (١/ ٤٤٧). ووصله -مختصرًا-: ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الزكاة، باب: ما قالوا في أخذ العروض في الصدقة، (٣/ ١٨١). قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»(١/ ١٨): «إسناده إلى طاوس صحيح، إلا أن طاوسًا لم يسمع من معاذ».

وقد أفتى وقضى الخلفاء الراشدون في كثير من القضايا، كان بعضها يشتمل على تغييرات طفيفة، أو كبيرة عما كان يُفْتَى به في عهد الرسول ﷺ، وبعضها مما لم يسن فيها الرسول ﷺ سنة.

وقد سبقت اجتهادات عمر رضي الله عنه في منع التزوج بالكتابيات(١)، ودرء حد السرقة عام الرمادة(٢)، وإجازته للتسعير(٣).

وتضمين علي رضي الله عنه للصناع(٤)، وغيرها.

وهذه الاجتهادات كلها دائرة في إطار السياسة الشرعية ورعاية المصالح الإنسانية، من غير مناقضةٍ لمقصود النص، ولا إبطالٍ للفظه، «ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد فعليه أن يعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يَرِدْ به، ثم يبني عليه الأحكام»(٥).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه، وقال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين، (٣/ ١١): قال السعدي سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث، فقال: العذق النخلة، وعام سنة المجاعة. فقلت لأحمد: تقول به. فقال: إي لعمري. قلت: إن سرق في مجاعة لا تقطعه. فقال: لا إذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة وشدة.

(٣) أخرجه: الإمام مالك في «الموطأ»(١٣٢٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب البيوع، باب: التسعير، (٦/ ٢٩) -مختصرًا ومطولًا-، وفي «معرفة السنن والآثار»(٨/ ٢٠٤)، من حديث عن سعيد بن المسيب، أن عمر ابن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبًا له بالسوق؛ فقال له عمر بن الخطاب: «إما ان تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا».

(٤) أخرجه: ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب البيوع والأقضية، باب: في القصار والصباغ وغيره، (٦/ ٢٨٥).

(٥) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، (١/ ١٣).

المطلب الثالث: المناهج المعاصرة في التعامل مع نوازل الأقليات:

تمهيد

لنوازل الأقليات المسلمة خصوصيات كثيرة ومتنوعة بتنوع خصائص وظروف تلك الأقليات في مواطنها، وقد سبق ذكر طرف من تلك الخصوصيات، وتنبيه على المقاصد الشرعية لفقه النوازل للأقليات الإسلامية، وهي مقاصد تدور على حفظ حياة تلك الأقليات، والتمكين لها في تلك المجتمعات، وحمايتها من الذوبان ومن الانعزال، مع تطلع إلى نشر دين الإسلام بالحال والمقال، وإقامة علاقة رشيدة مع الواقع الذي تعيش فيه تلك الأقليات.

والتعامل مع نوازل تلك الأقليات يحتاج إلى اجتهاد يقوم على الانتقاء بالترجيح في ظل متغيرات كثيرة، ولا يمتنع أن يكون في بعض مسائله اجتهاد جديد من غير تعويل على انتقاء، أو تخريج، ويبقى أن الاجتهاد في تحقيق المناط باقٍ لا ينقطع؛ لأنه تطبيق للقاعدة العلمية المتفق عليها على واقع جديد تنطبق عليه تلك القاعدة.

وهذه الأيام تشهد اهتمامًا متزايدًا بشأن الأقليات؛ فالمجلس الأوروبي للإفتاء معني بمسائلها، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا يعقد المؤتمرات لبحث نوازلها، ومن قبلهما مجمع الفقه الإسلامي بجدة، وبرابطة العالم الإسلامي كثيرًا ما عنيا ببحث قضاياها من خلال مؤتمرات وبحوث متعددة.

كما أن المفتين عبر وسائل الإعلام الفضائية المباشرة يبثون فتاويهم، ويجيبون على البعد عن أسئلة مشاهديهم ومستمعيهم من أبناء المسلمين خارج ديار الإسلام حول العالم.

الفرع الأول: نماذج من نوازل الأقليات المسلمة:

وهذه النوازل باب مفتوح ونهر ممدود، لا تنقطع روافده، ولا تجف منابعه، ما تبدل الجديدان، وبقيت في الأرض حياة، فحياة الناس متجددة، والوتيرة في ذلك متسارعة، وفيما يلي نماذج من تلك النوازل لها علاقة بشتى أبواب الفقه:

أولًا: من نوازل الأقليات في العبادات:

- أوقات الصلاة لأهل القطبين وأحكامها.
- الصلاة في الطائرات والمركبات الفضائية.
- الخطبة والصلاة في معابد غير المسلمين، وما مدى حرمة تلك المعابد.
- حكم إمامة المرأة للرجال في الصلاة أو في الجمعة.
- خطبة الجمعة بغير العربية.
- دفن المسلم في مقابر غير المسلمين.
- دفن المسلم على طريقة غير المسلمين (التابوت).
- المشاركة في تشييع جنازة غير المسلم.
- دخول الكنائس للعزاء ونحوه.
- أحكام ذبائح غير المسلمين.
- أحكام الأطعمة والأدوية التي تدخلها مواد نجسة أو محرمة.
- حكم إعطاء الزكاة لغير المسلمين.
- حكم توظيف أموال الزكاة في مشاريع تجارية لدعم المراكز الإسلامية.
- حكم نقل أموال الزكاة من مواردها.
- حكم دفع أموال الزكاة لأعمال الجمعيات والمراكز الإسلامية.
- حكم دفع أموال الزكاة إلى مصارف غير منصوص عليها؛ لحاجة الأقليات إليها.
- كيفية صيام أهل القطبين.

ثانيًا: من نوازل الأقليات في المعاملات:

- حكم العمل والتعامل مع البنوك خارج بلاد الإسلام.
- حكم التمويل البنكي لشراء المساكن.
- أحكام عقود التأمين التجاري.

- أحكام الضرائب وحكم التحايل عليها والتهرب منها.
- حكم الإجارة على الأعمال المحرمة، أو التي تشتمل على محرمات.
- حكم دفع الرشاوى لإنجاز بعض الأعمال الإسلامية أو الشخصية.
- حكم الإجارة على طباعة مطبوعات دينية لغير المسلمين.
- حكم الإجارة على بناء دور العبادة لغير المسلمين.
- حكم الإجارة على بناء دور اللهو المحرم ونحوها.
- حكم الإجارة في أعمال المطاعم والفنادق والأعمال السياحية.
- حكم الاشتغال بالمحاماة، وتوكيل غير المسلمين.
- حكم الاشتغال بالقضاء.
- حكم الاشتغال بالأعمال العسكرية.

ثالثًا: من نوازل الأقليات في النكاح والطلاق:

- حكم الزواج من غير المسلمات في غير دار الإسلام.
- حكم النكاح المؤقت في غير داز الإسلام.
- حكم توثيق الزواج في المحاكم غير المسلمة.
- حكم الزواج الصوري بقصد الحصول على الإقامة أو الجنسية في غير دار الإسلام.
- حكم زواج المسلمة من غير المسلم وما يترتب عليه من آثار.
- حكم إجراء عقد الزواج بين المسلم والكتابية على يد القسيس في الكنيسة.
- حكم اللجوء إلى الشرطة أو المحاكم غير المسلمة في الخلافات الزوجية.
- حكم بقاء من أسلمت تحت زوجها الكافر طمعًا في إسلامه.
- ولاية عقد النكاح لمن لا ولي لها في بلاد الأقليات.
- حكم تعدد الزوجات في البلاد غير المسلمة التي لا يجيز قانونها تعدد الزوجات.
- حكم الزواج بنية الطلاق لمن أقام بتلك الديار.

- حكم طلب الطلاق من القاضي غير المسلم في غير دار الإسلام.
- ما يترتب على وقوع الطلاق من آثار في غير دار الإسلام.
- حكم الطلاق الصوري لأجل التعدد في تلك البلاد.
- حكم البقاء مع غير المسلمة التي دخلت في الإسلام، ثم لم تلتزم بشرائعه.
- ولاية المراكز الإسلامية في التطليق والتفريق.

رابعًا: من نوازل الأقليات الأسرية والاجتماعية:

- حكم نزع حجاب المسلمة في المدارس والمصالح الحكومية.
- حكم الوقف والوصية والهبة بين المسلمين وغير المسلمين.
- حكم الوصية والوقف لابن الزنا، وللولد غير المسلم.
- أحكام المشاركات في الأعياد الدينية، أو المناسبات القومية، ونحو ذلك.
- أحكام المشاركات في الجمعيات الاجتماعية، أو الدينية، أو الفكرية.
- موقف الأقليات المسلمة عند تعرضها للاعتداء من أهل تلك الدار.

خامسًا: من نوازل الأقليات في السياسة الشرعية:

- حكم ولاية أهل الحل والعقد في تلك الديار على الأقليات المسلمة.
- حكم تولي الوظائف العامة في الدولة غير المسلمة.
- حكم إقامة الأحزاب الإسلامية في الدولة غير المسلمة.
- حكم الانضمام إلى أحزاب غير إسلامية.
- حكم تحالف الأحزاب الإسلامية مع أحزاب غير إسلامية.
- حكم المشاركة في الترشيح والانتخابات النيابية.
- واجب الأقليات في نصرة القضايا الإسلامية.

إلى آخر هذه المسائل الكثيرة والمتشعبة في شتى نواحي الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وهذه النوازل إنما هي أسئلة تدل على أن

اغترابهم عن بلاد الإسلام لم يُنسهم دينهم، بل هم حريصون تمام الحرص على إرضاء باريهم، وعدم الخروج عن سلطان دينه وأحكام شرعته.

كما أن هذه الأسئلة وأخواتها تتطلب الإجابة من علماء الشريعة الراسخين في العلم، الذين استفرغوا وسعهم في معرفة الشرع، ومعرفة الواقع على حدٍّ سواء؛ إذ لا يكفي واحد عن الآخر، وبطبيعة الحال -وكما تقدم- فإن بعض هذه الأمثلة تحتاج إلى اجتهاد جديد، وأخرى إلى ترجيح وانتقاء من الذخيرة الفقهية، مع اجتهاد دائم في تحقيق المناط، ورعاية حالة وجود المسلمين على أرض غير إسلامية مما يعرف بمسألة الدار، والتي قد يعبر عنها أيضًا بحكم المكان.

الفرع الثاني: المناهج المعاصرة في الحكم على نوازل الأقليات:

بتتبع تلك الأسئلة الواردة عن مختلف وسائل الاتصال والإعلام، وبتتبع الإجابات الصادرة عبر مختلف وسائل تبليغ الفتيا من الرسائل والكتب والبحوث والمجلات والصحف والإذاعات والفضائيات- يظهر بجلاء ذلك التنوع الضخم في أسئلة النوازل لدى تلك الأقليات الإسلامية فضلًا عن الأسئلة فيما لا يعد من قبيل المسائل المستجدة والقضايا المستحدثة، ولا تخطيء عين متفحص أن هذه الإجابات التي تصدر إلى تلك الأقليات الناشئة في مواطنها المقيمة في بلاد لا تحكم بشريعة ربها، والمتفاوتة في ظروفها وآلامها ومشكلاتها- ترجع إلى ثلاثة مناهج في تعاملها مع تلك الأسئلة، وتعاطيها مع تلك المشكلات.

وفيما يلي بيان مختصر لتلك المناهج:

المنهج الأول: منهج التضييق والإفراط:

وأصحاب هذا المنهج فريقان؛ أهل ظاهرية حديثة، وأهل مذهبية قديمة.

فأما الأولون فعلى الظواهر النصية يجمدون، وعن مقاصد الشريعة يعرضون، لا يقولون بالقياس، ويحمِّلون النصوص فوق ما قد تحتمله من دلالات، ويعتقدون

النصوص وحدها وافية بأحكام كل نازلة بطريق النص عليها، أو بما لا يحتمل في الفهم إلا وجهًا واحدًا، وهم يحمّلون الاستصحاب ما لا يحتمل، وينكرون تغير الفتيا بتغير الأوصاف والأعراف والمصالح والعلل.

وهؤلاء تحملهم ظاهريتهم على تحوطٍ يفضي إلى تشدد؛ لذا يبالغون في سدِّ الذرائع، ولا يعرفون في الفقه إلا رأيًا واحدًا هو الراجح المطلق، وما سواه عدم من العدم!

وعدم إدراك قواعد ومقاصد فقه الأقليات وإعمال تلك الأصول والضوابط يفضي بصاحبه إلى تشديد وتعسيرٍ الشريعةُ منه بريئة.

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]. وفي الحديث: «**يسِّروا ولا تعسِّروا وبشِّروا ولا تنفِّروا**»[(١)].

وقد قال الإمام أحمد: «من أفتى الناس ليس ينبغي أن يحمل الناس على مذهبه ويشدد عليهم»[(٢)].

وليت هؤلاء حين شددوا في رأي أحالوا على غيرهم؛ فإنه يجوز للمفتي أن يحيل من استفتاه على غيره ممن يخالفه القول في أمر اجتهادي لا نصٍّ فيه ولا إجماع، ولو كان شأنه خطيرًا؛ لأن قصارى ما عند هذا المفتي هو ما انتهى إليه رأيه، ولعله يتهم رأيه إن كان منصفًا، ولعل ما عند غيره من الرأي أولى وأفضل مما عنده!

وقد سئل الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ عن مسألة في الطلاق فقال: «إذا فعله يحنث». فقال له السائل: إن أفتاني أحد بأنه لا يحنث -يعني: يصح؟- فقال: «نعم، تعرف حلقة المدنيين؟»؛ فَدَلَّهُ على مفتٍ يخالفه في اجتهاده؛ لما في ذلك من السعة على المستفتي[(٣)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (١/ ١٨٩).

(٣) كشاف القناع، للبهوتي، (٦/ ٣٠٠)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٣١٩).

وبالجملة فإن هؤلاء الصنف يغلب عليهم التشديد، ويتجافون عن التيسير، ويغلب عليهم التعصب لرأي في أمر اجتهادي، أو تشدد في أمر خلافي، وقد قال سفيان الثوري: «إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد»[(١)].

وأما الصنف الثاني فهم أصحاب المذهبية المفرطة، الذين يعتقدون أنه يجب على كل أحد أن ينتمي إلى أحد المذاهب الأربعة المتبوعة، ويُلزمون علماء كل مذهب بالاجتهاد في إطاره فحسب؛ تخريجًا على قول الإمام أو الأصحاب، فإذا سُئلوا فإنهم لا يُفتُون إلا بنص الإمام أو تخريجًا أو إلحاقًا، فإن لم يجدوا كان المنع والحظر إليهم أقربَ من الإباحة والحِلِّ.

وقد قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وإذا نزلت بالمسلم نازلة يَستفتي من اعتقد أنه يُفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به؛ بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ»[(٢)].

وهم يغلبون إطلاق قاعدة «الخروج من الخلاف مستحب»؛ فكل ما وقع للأقليات من مسائل، أو جاء من ديارهم من أقضيات فهو محل شبهة فينبغي أن يحتاط فيها ويفتوا بالأشد، وبالاحتياط.

وقاعدة: «الخروج من الخلاف مستحب» مقيدة بقيود يتعين مراعاتها، منها:

- ألَّا يؤدي الخروج من الخلاف إلى الوقوع في محظور شرعي.
- ألَّا يكون دليل المخالف معلومَ الضعفِ فلا يلتفت عندئذٍ إلى خلافه.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، (٢/ ٧٨٤).

(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢٠/٢٠٨-٢٠٩).

- ألَّا يؤدي الخروج من الخلاف إلى وقوع في خلاف آخر.

- ألَّا يكون العامل بالقاعدة مجتهدًا، فإذا كان مجتهدًا لم يجز له الاحتياط فيها، بل ينبغي عليه أن يُفتي الناس بما ترجح عنده من الأدلة والبراهين[١].

ومما لا شك فيه أن حاجة الأقليات إلى السعة والتيسير بالغة، فلو أن امرأة مسلمة في ديار غير المسلمين لا عائلَ لها ولا مُعينَ، ثم مات عنها أبوها غير المسلم تاركًا لها ما يكفي سدادًا من عيشها وصلاحًا لحالها، وغناءً من فقرها وحاجتها في ذلك المجتمع غير المسلم الذي لا يقيم للنساء قدرًا، ولا يرعى لهن حرمة- أفلا يتسع الفقه الإسلامي في تلك الديار لأن تُفْتَى بجواز أخذها لإرثها من أبيها؟ وهذا وإن خالف ظاهرَ نصٍّ، ومذاهبَ الأربعة الفقهاء فإنه قد وافق قول معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان من الصحابة، وسعيد بن المسيب ومسروق من التابعين، ومحمد بن الحسن ويحيى بن يعمر وإسحاق بن راهويه وابن تيمية وابن القيم فيما رجحوه في ديار الإسلام؛ فكيف بغيرها؟!

المنهج الثاني: منهج التساهل والتفريط:

وأصحاب هذا المنهج فِرَقٌ:

إحداهما: تقدم المصلحة على النص.

والثانية: تنهزم أمام الواقع الماثل في حياة الأقليات وديارها البعيدة عن ديار أهل الإسلام مبنى ومعنى، وربما اجتمعت السوأتان معًا.

والثالثة: من يفعل ذلك رغبة أو رهبة.

فأصحاب التوجه الأول يغلبهم النظر إلى مصالح عاجلة وجزئية عن النظر إلى المصالح الآجلة والكلية؛ فالتيسير مصلحة تقابلها مصلحة إقامة دين الأقلية، والاقتراض بالربا يفتح بابًا للسعة في الدنيا، ولكنه يغلق أبواب السعة في الآخرة.

---

(١) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، لمنيب محمود شاكر، دار النفائس، الرياض، ط١، (ص١١٨).

فغدا أصحاب هذا التوجه يُقَدِّمون مصالحَ موهومةً على نصوص معلومة؛ فلا مانع من التعامل بالبيوع المحرمة والفاسدة في دار غير المسلمين، ولا حرج على من لجأ إلى حيل باطلة وإن تخوَّض بسببها في الدماء أو الفروج المحرمة بغير برهان، والأقليات لها فقه خاصٌّ يحكمها، وأصول للاستنباط تخالف ما عليه المسلمون في بلادهم، والاجتهاد أبوابه مُشْرَعَةٌ وبلا شروط أو حدود!!

وعليه فإن دعاوي التجديد الفقهي والأصولي رائجة بين أصحاب هذا المنهج المصلحي التجديدي التحايلي المتهافت!

وأصحاب التوجه الثاني مهمتهم «إضفاء الشرعية على هذا الواقع؛ بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية تعطيه سندًا للبقاء، وقد تكون مهمتهم تبرير أو تمرير ما يراد إخراجه للناس من قوانين أو قرارات أو إجراءات تريدها السلطة.

ومن هؤلاء من يفعل ذلك مخلصًا مقتنعًا لا ينبغي زلفى إلى أحد، ولا مكافأة من ذي سلطان؛ ولكنه واقع تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام حضارة الغرب وفلسفاته ومُسَلَّماته»[(١)].

فالقوانين الغربية لديهم تتفق مع الإسلام في أكثر الجوانب، والشريعة كأنها مطبقة في بلاد غير المسلمين، والانتماء إلى تلك البلاد جنسيةً يوجب القبول بأحكامها ديانةً ويُلزم بإعطاء الولاء ظاهرًا وباطنًا.

وبسبب من هذه الرؤية تتميع كثير من المواقف، وتتحلل كثير من العقائد، ويضعف التمسك بكثير من الأحكام الأصلية والفرعية على حدٍّ سواء؛ فليست المحافظة على أديان الأقليات بمقصد، ولا تبليغ الدين ورعاية حرماته بهدفٍ!

وفي هذا الصدد تُطبق قواعد العرف والرخص والمشقات والضرورات ونحوها على غير وجهها، وتُتَّبع رخص المذاهب بغير ضابط، ويُتذرع بالخلاف لاختيار الأيسر مطلقًا.

---

(١) الاجتهاد المعاصر، د. يوسف القرضاوي، (ص٩٠).

وأصحاب التوجه الثالث: «منهم من يفعل ذلك رغبة في دنيا يملكها أصحاب السلطة، أو من وراءهم، من الذين يحركون الأزرار من وراء الستار، أو حبًّا للظهور والشهرة على طريقة خالِفْ تُعْرَفْ، إلى غير ذلك من عوامل الرغب والرهب، أو الخوف والطمع التي تحرك كثيرًا من البشر، وإن حملوا ألقاب أهل العلم، وأُلبسوا لباس أهل الدين»[١].

فلا مانع من تولي المرأة الولاية العامة والقضاء، بل وخطبة الجمعة، وإمامة المصلين!

ولا حرج من تغير الفتيا بتغير الرياح!

يقول الإمام القرافي رحمه الله: «لا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان: أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف- أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب إلى الخلق دون الخالق، نعوذ بالله من صفات الغافلين»[٢].

وقد عدَّ ابن السمعاني[٣] من شروط العلماء أهل الإفتاء: الكف عن الترخيص والتساهل، ثم صنف رحمه الله التساهل نوعين:

«- أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام، ويأخذ ببادئ النظر، وأوائل الفكر فهذا مقصر في حقِّ الاجتهاد، ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز.

---

(١) المرجع السابق، (ص٩٠).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، للقرافي، (ص٢٥٠).

(٣) أبو المظفر، الإمام العلامة مفتي خراسان وشيخ الشافعية، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي السمعاني المروزي الحنفي ثم الشافعي، من مصنفاته: القواطع في أصول الفقه، والمنهاج لأهل السنة، والأمالي في الحديث وغير ذلك، ولد ٤٢٦هـ، وتوفي سنة ٤٨٩هـ.سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٩/ ١١٤)، وطبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (٥/ ٣٣٥).

- أن يتساهل في طلب الرخص وتأوُّل السنة فهذا متجوز في دينه وهو آثمُ من الأول»[1].

المنهج الثالث: منهج الوسطية والاعتدال:

الوسطية في هذا الباب هي وسطية الإسلام في استنباط الأحكام، وهي وسطية بين طرفي التشديد والإفراط، وبين التسيب والتفريط، وهي وسطية تنضبط بالنصوص، وترعى المقاصد، وتحقق المصالح، وتفرق بين الفتيا العامة والخاصة في شأن الأقليات، وهي وسطية السداد في الإفتاء مع المقاربة، لا تكلف العباد ما يرهقهم عنتًا، ولا تفتح لهم بابًا إلى الاجتراء على الأحكام والحرمات.

والأمر كما قال الشاطبي رحمه الله: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»[2].

وهو منهج لا يجمد على مذهب بعينه، ولا يهمل آراء المجتهدين، يسعى أربابه إلى رأب الصدع ولمِّ الشمل، ووحدة صف الأقليات، وتقدير ضروراتهم بقدرها، ومراعاة حاجاتهم بما يحققها، ويوازن بين النصوص ومقاصد الشرع، ولا يقيم الشقاق بين النصوص الجزئية والمصالح المرعية؛ فهو منهج فقهي تأصيلي، لا تسويغي ولا تبريري.

وهو منهج يراعي أن ما عَمَّتْ به البلوى في بلد لم تعمَّ به في غيره، وأن الذرائع كما يجب سدُّها قد يجب فتحُها، وأن الأحكام المنوطة بالأعراف والعادات تتغير بتغيرها، وأن اختلاف المقاصد يورث اختلاف الأحكام، وأن اختلاف الديار والأحوال له مدخل في تغير الفتيا بالنسبة للأقليات، وما استقرَّ عليه الصالحون

---

(١) تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، لمحمد بن علي بن حسين المكي المالكي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٤٧هـ، (١/ ١١٦-١١٧).

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ٢٥٨).

من علماء قُطْرٍ، أو جرت به الفتيا في بلد لا ينبغي زلزلته أو توهينه[1].

وهو منهج يتجنب أصحابه مصادمة النصوص الشرعية والإجماع المنعقد، ويحذرون من بناء فتياهم على قياس فاسد أو ما لا يصلح دليلًا في ذاته.

ولا يَعتبرون من الشذوذ في الإفتاء مخالفة المجتهد المتأهل للأئمة الأربعة في مذاهبهم وفتاويهم، وربما أخذوا ببعض تلك الفتاوى التي رُفضت في زمن أصحابها، ثم تلقَّاها الناس بعد ذلك بالقبول.

وفي نوازل الأقليات يتأكد الرجوع إلى هيئات الإفتاء الجماعي؛ لقربها من الصواب بكثرة الفقهاء، وبوجود العلماء والخبراء بأحوال تلك الأقليات وملابسات ما يستجد في حياتهم من قضايا، وبطول البحث والمناقشات مما قد يتجنب معه ما يمكن أن يكون في الاجتهاد الفردي من قصور أو شذوذ.

وأرباب هذا المنهج هم فقهاء أهل السنة النبلاء، وأئمة الفتيا الصالحين الفضلاء، عُرِفَتْ في الأمة بالخير سابقتهم، وتُلُقِّيَتْ بالقبول من الخاصة والعامة فتاويهم، فلا يدخل فيهم أصحاب توجه بدعي، ولا منهج غير مرضي.



(١) ميثاق الإفتاء المعاصر، محمد يسري، دار اليسر، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ، (ص١١٦).

المبحث الثاني
طرق استنباط أحكام النوازل وضوابطها

هناك ضوابط ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل، ولا يخلَّ بها، وهذه الضوابط منها ما يحتاجه قبل الحكم في النازلة، ومنها ما يحتاجه في الاستنباط أثناء البحث والاجتهاد في حكم النازلة، وسنبدأ بذكر الضوابط التي تراعى قبل الحكم في النازلة، ومنها:

المطلب الأول: ضوابط قبل الاستنباط لحكم النازلة:

أولًا: تحقق وقوع النازلة:

جاء عن السلف الصالح التحذير من السؤال عما لم يقع وكراهية الكلام فيه؛ وذلك لأنه اشتغال عن الأَولى من معرفة أحكام ما نـزل بالناس، ولأنه يدل على فراغ ذهني، ويفتح باب الجدال ويضيع الأوقات، ويشتت الجهود بلا فائدة تُذْكَرُ، فضلًا عن كونه مزلةَ أقدامٍ نتيجة عدم التصور الكامل للأمر؛ إذ لا ريب أنَّ تصور ما وقع أيسر وأضبط من تصور ما لم يقع، ولكنْ هناك فرق بين مسائل يحتمل وقوعها، ومسائل يستحيل حدوثها، أو يندر وقوعها، فالأُولى: لا حرج على المجتهد أن ينظر فيها، ويُوَلِّدُ أحكامها، والثانية: لا يحسن به أن يضيع وقته فيها، فيشغل نفسه عما هو أولى وأهم، وقد استعاذ النبي ﷺ من علم لا ينفع[1].

وقد تضمنت كتب آداب طالب العلم والعالم، وكتب آداب الفُتيا ونحوها آثارًا عن السلف في ذم هذا النوع من المسائل، فمما جاء عن الصحابة ﷺ في ذلك:

---

(١) أخرجه: مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، (٢٧٢٢)، من حديث زيد بن أرقم ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل... اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع...»الحديث.

أن رجلًا جاء إلى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فسأله عن شيء فقال له ابن عمر: «لا تسأل عما لم يكن فإني سمعت عمر رضي الله عنه يلعن من سأل عما لم يكن»[1].

وكان زيد بن ثابت رضي الله عنه إذا سأله رجل عن شيء قال: «آلله! أكان هذا؟ فإن قال: نعم، تكلم فيه، وإلَّا لم يتكلم»[2].

وعن مسروق قال: «كنت أمشي مع أبي بن كعب رضي الله عنه فقال فتى: ما تقول يا عماه في كذا وكذا؟ قال: يا ابن أخي أكان هذا؟ قال: لا، قال: فاعفنا حتى يكون»[3].

وجاء نحو هذا عن التابعين رضي الله عنهم، فعن عبد الملك بن مروان أنه سأل ابن شهاب الزهري رحمه الله عن مسألة، فقال له ابن شهاب: أكان هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، قال: فدعه فإنه إذا كان أتى الله له بفرج»[4].

فعلى المفتي والمجتهد في النوازل عامة، وفيما يتعلق بمسائل الأقليات خاصة أن يتأكد من وقوع النازلة، ولا يفرض مسائل غريبة، أو نادرة الوقوع، وأما إذا كانت المسائل متوقعة الحصول، أو ستحصل قطعًا، كمثل ما جاء في الكتاب والسنة من أمور غيبية لـمَّا تحصل بعد لكننا جازمون بوقوعها؛ فإن البحث عنها مشروع، والنظر فيها مطلوب؛ لبيان أحكامها وتفصيل أحوالها؛ ولذا سأل الصحابة رضي الله عنهم رسول الله ﷺ عن اليوم الذي كسَنَةٍ

---

(١) أخرجه: الدارمي، المقدمة، باب: كراهية الفتيا، (١٢٣)، من حديث زيد المنقري. وصححَّ إسنادَه الشيخُ الألبانيُّ في «السلسلة الضعيفة»، (٢/ ٢٨٧).

(٢) أخرجه: أبو خيثمة زهير بن حرب في كتاب «العلم»، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، (٧٥) -واللفظ له-، وعنه: أبو القاسم عبدالله بن محمد البغوي في «معجم الصحابة»، تحقيق: محمد الأمين بن محمد الجكني، مكتبة دار البيان، الكويت، (٨٥٨)، ومن طريق أبي خيثمة: ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله»، (٢٠٦٨). وأخرجه أيضًا: الدارمي، المقدمة، باب: كراهية الفتيا، (١٢٤).

(٣) أخرجه: أبو خيثمة في كتاب «العلم»، (٧٦)، والدارمي، المقدمة، باب: مَن هاب الفتية وكره التنطع والتبدع، (١٥٢) -واللفظ له-، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»، (١٦٠٤).

(٤) أخرجه: ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله»، (٢٠٦٦).

من أيام الدجال: أتكفينا فيه صلاة يوم واحد؟ فقال: «**لا؛ اقدروا له قدره**»[(١)].

وهذا عين الفقه في الدين، فقد سألوا عما تيقنوا حصوله، وكان سؤالهم نافعًا للأمة بلا ريب، سواء منهم من سيوجد في عصر الدَّجال، أو حتى من وجد قبله، وبلا شك فقد أفاد هذا بلاد الأقليات المسلمة في زماننا، والتي يبقى الليل فيها ستة أشهر، والنهار ستة أشهر، كما في بعض المناطق القطبية، أو يَقِلُّ فيها الليل جدًّا أو النهار وهو -لعمر الله- دليل على كمال هذا الدين وشموله، فلله الحمد والمنة.

فمثل هذه المسائل التي يُتوقع حصولها يُشْرع البحث فيها والسؤال عنها، وقد بيَّن ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ هذا المعنى فقال: «والحق التفصيل؛ فإذا كان في المسألة نص من كتاب الله، أو سنة عن رسول الله ﷺ، أو أثر عن الصحابة لم يُكْرَهِ الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع، أو مقدرة لا تقع لم يُستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها؛ ليكون منها على بصيرة إذا وقعت اسْتُحِبَّ له الجواب بما يعلم، ولاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها ويُفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى، والله أعلم»[(٢)].

ثانيًا: أن تكون النازلة من المسائل التي يسوغ النظر فيها:

تقرَّرَ فيما سبق أنه ينبغي على المجتهد ألَّا يشغل نفسه إلا بما ينفع الناس، وهذا الضابط ينطبق على ما سبق من التأكد من وقوع النازلة، أو غلبة الظن بوقوعها، وينطبق كذلك على ما نحن بصدده من المسائل التي حكمها كحكم ما لم يقع من المسائل؛ لعدم النفع والفائدة في البحث عن أحكامها، فعلى المجتهد والناظر أن يراعي ما فيه نفع الناس، وألا يشغل نفسه والآخرين إلا بما

---

(١) قطعة من حديث طويل، أخرجه: مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: ذكر الدجال وصفته وما معه، (٢٩٣٧)، من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ٢٢٢).

ينفع الناس ويحتاجون إليه في دينهم ودنياهم.

أما الأسئلة الجدلية أو التي يراد بها إعنات المسئول، أو التعالم والتفاصح، أو نحو ذلك من المقاصد المذمومة، فلا ينبغي للناظر في النوازل أن يُلقي لها بالًا؛ لما فيها من المفسدة الراجحة على المصلحة -إن وجدت- ولذا روي عن النبيﷺ أنه **نهى عن الغلوطات**[١].

قال الخطابي في هذا المعنى: «إنه نهى أن يعترض العلماء بصعاب المسائل التي يكثر فيها الغلط؛ ليستزلوا بها ويستسقط رأيهم فيها، وفيه كراهية التعمق والتكلف فيما لا حاجة للإنسان إليه من المسألة، ووجوب التوقف عما لا علم للمسئول به»[٢].

ومما يلحق بهذا: أنه لا اجتهاد في مورد النص، فلا يجتهد الإنسان في مقابلة دليل قطعي، وإنما يجتهد في الجمع بين النصوص أو الترجيح بينها، وكذا فيما لا نص فيه.

وبناء على ما سبق فإن هذا الأصل تحته صور يسوغ للمجتهد أن ينظر فيها، وهي كما يلي:

١- أن تكون هذه المسألة مما لا نص فيها قاطع ولا إجماع.

٢- أن يكون ما ورد فيها من أدلة محتملًا قابلًا للتأويل، أو النصوص فيه متعارضة في الظاهر، وتحتاج إلى جمع أو ترجيح.

٣- أن تكون المسألة مترددة بين طرفين وضح في كل واحد منهما مقصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر.

٤- ألّا تكون المسألة المجتهد فيها من مسائل أصول الاعتقاد؛ فإن الخلاف في هذه

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب العلم، باب: التوقي في الفتيا، (٣٦٥٦)، والإمام أحمد في «مسنده»(٥/ ٤٣٥)، من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه. وضعَّفه الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن القطان الفاسي في «بيان الوهم والإيهام الواقعَين في كتاب الأحكام»، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (٤/ ٦٦، ٥/ ٦٥٤)، والشيخ الألباني في «تمام المنة في التعليق على فقه السنة»، المكتبة الإسلامية بعمان ودار الراية بالرياض، ط٣، ١٤٠٩هـ، (ص ٤٥).

(٢) معالم السنن، للخطابي، (٤/ ١٨٦).

المسائل لا يسوغ، وينكر فيها على المخالف لعقيدة السلف.

٥- أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل والوقائع، أو مما يمكن وقوعها في الغالب، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها، كما سبق[(١)].

ثالثًا: تقوى الله وصدق اللَّجَأ إليه تعالى وسؤاله التوفيق:

وهذا من أهم الآداب التي يتعين على المفتي والمجتهد مراعاتها عند النظر؛ ليحصل له التوفيق للصواب، فإنَّ الله تعالى يقول عن الملائكة: ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[البقرة: ٣٢].

ويقول سبحانه: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾[النساء:١١٣]، ويقول سبحانه: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ﴾[طه: ٢٥: ٢٨].

وقال النبي ﷺ: «**دعوات المكروب: اللهم رحمتك أرجو فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين، وأصلح لي شأني كله، لا إله إلا أنت**»[(٢)].

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[النساء:١٠٥-١٠٦]، الأمر بالاستغفار مقرونًا بالحكم بين الناس، مما يشير إلى أنه ينبغي للمفتي أن يستغفر ربه، ويلجأ إليه قبل الإفتاء والحكم.

---

(١) الرسالة، للشافعي، (ص٥٦٠)، الفصول في الأصول، للجصاص، (٤/ ١٣)، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (١/ ٥٠٤)، الموافقات، للشاطبي، (٥/ ١١٤-١١٨)، إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٦٧-٦٩)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٥٨٤-٥٨٨)، جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، (١/ ٢٤١-٢٥٢).

(٢) أخرجه: أبو داود، كتاب الأدب، باب: ما يقول إذا أصبح، (٥٠٩٠)، والبخاري في «الأدب المفرد»، (٧٠١)، والإمام أحمد في «مسنده»(٥/ ٤٢)، من حديث أبي بكرة ﷺ. وصححه ابن حبان (٣/ ٢٥٠).

إنَّ من أعظم المزالق عند بعض المفتين ضعف الصلة بالله تعالى، وقلة اللَّجأ إليه، والاعتماد على ما أوتيه المرء من ذكاء؛ ولذا يكثر من هؤلاء اتباع الهوى، وإرضاء الناس رعاة كانوا أو رعية، وقد حذر الله تعالى من ذلك، فقال سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾[المائدة: ٤٩].

إنَّ هذا الصنف من المفتين عزيز ليس في زماننا فحسب، بل وفيما مضى من الأزمنة، كما قال سفيان الثوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما من الناس أعزُّ من فقيه ورع»(١).

إذ العلم الحقيقي هو ما أورث الخشية من الله، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[فاطر: ٢٨]. وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهِم الصواب، ومعلم الخير وهادي القلوب؛ أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدلَّه على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر مَنْ أَمَلَ فضلَ ربه أن لا يحرمه إيَّاه، فإذا وجد في قلبه هذه الهمَّة فهي طلائع بشرى التوفيق، فعليه أن يوجه وجهه، ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد، وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعه في تعرف حكم تلك النَّازلة منها، فإن ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله؛ فإنَّ العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ ذلك النور أو تكاد، ولا بد أن تضعفه، وشهدتُ شيخ الإسلام ابن تيمية قدَّس الله روحه إذا أعيته المسائل استصعبت عليه فرَّ منها إلى التوبة

(١) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/ ٣٤٠).

والاستغفار، والاستغاثة بالله واللجوء إليه، واستنزال الصواب من عنده والاستفتاح من خزائن رحمته، فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مدًّا وتزدلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ، ولا ريب أن من وفق لهذا الافتقار علمًا وحالًا وسار قلبه في ميادينه بحقيقة وقصد، فقد أُعطي حظَّه من التوفيق، ومن حرمه فقد منع الطريق والرفيق»[1].

رابعًا: تفهُّم النازلة وتصوُّرها تصوُّرًا صحيحًا دقيقًا:

يَطرق المجتهد في نوازل الأقليات موضوعات لم تُطرق -غالبًا- من قبل بهذه الصورة، وإنما هي قضايا مستجدة يغلب عليها طابع العصر الحديث وتقنيات الحضارة المعاصرة التي لم تَدُرْ بخلد العلماء السابقين، ولا سيما في غير ديار الإسلام، والمفتي يلزمه ثلاثة أمور:

١- تصوُّر المسألة تصوُّرًا صحيحًا؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

٢- معرفة الأدلة الواردة فيها وكلام أهل العلم حولها.

٣- تنزيل هذه الأدلة على واقع المستفتي والسائل، وهي أصعبها.

إن ما حفل به العصر من متغيرات هائلة في شتى مجالات المعرفة والعلم والتقنية لا يصلح معه أن يكون المجتهدون إزاءه في التباس أو تقليد أو انعزال، فترى كثيرًا منهم مترددين أو مؤثرين جانب الورع أو الخوف، أو سالكين الطريق الأسهل بالمنع منه، والتحذير والإحجام عن النظر فيه، فإذا ما دُهي به الناس وتعاطوه وأصبح جزءًا من واقعهم بدءوا ينظرون إليه بعين الاعتبار، ويتعاملون معه تعاملًا مختلفًا، بل المفترض أن يكون علماء الشرع -ولاسيما من كان منهم في تلك البلاد التي تسكنها الأقليات- أسبقَ الناس إلى فهم هذه المستجدات، ومعرفة تفاصيلها لإبداء حكم الشرع فيها، وأن يحملوا نوعًا من المبادرة في مثل

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ١٧٢-١٧٣).

هذه المسائل، لا أن يلوذوا بالصمت.

والحاصل أن فهم واقع النازلة فهمًا صحيحًا من أهم المهمات، وأوجب الواجبات على العلماء والمفتين، ولأهمية هذا الضابط جاء في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «إن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أُدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بالحق لا نفاذ له... ثم الفهمَ الفهمَ فيما أُدلي إليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله فيما ترى وأشبهها بالحق... »[1].

وقد شرح ابن القيم هذا الكتاب في إعلام الموقعين شرحًا حافلًا، ومما قال فيه: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا، ومن تأمَّل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحةً بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[2].

---

(١) أخرجه: البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الشهادات، باب: لا يحيل حكم القاضي على المقضي له والمقضي عليه و...، (١٠/ ١٥٠)، وفي «معرفة السنن والآثار» (١٤/ ٢٤٠)، ومن طريقه: ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٣٢/ ٧١)، من حديث أبي العوام البصري. قال ابن القيم في إعلام الموقعين: (١/ ٨٦): هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٨٧-٨٨) باختصار.

وينبغي للمفتي أن يتفطن من مقصود السائل، ويستفصل عما يحتاج إلى استفصال، فعند التفصيل يحصل التحصيل، وإجمال الفتوى عند الحاجة إلى التفصيل يجعل الحكم واحدًا لصور مختلفة تختلف الفتوى باختلافها، فيكون المفتي مجيبًا بغير الصواب.

خامسًا: التأني واستشارة أهل الخبرة والاختصاص فيما أشكل:

يَلزم المتصدرَ للفتيا أن يتثبت ويتحرى ويتأنى في النظر للمسألة من جميع جوانبها؛ لأن النظر القاصر ينشأ عنه من الغلط والوهم ما يُفسد الأديان ويُضَلُّ به بنو الإنسان، وعن أبي هريرة ﷺ مرفوعًا: «**من أُفتي بغير علم** - وفي رواية: بفتيا غير ثبت - **كان إثمه على من أفتاه**»[(١)].

وكان ابن مسعود ﷺ يُسأل عن المسألة فيتفكر فيها شهرًا، ثم يقول: «اللهم إن كان صوابًا فمن عندك، وإن كان خطأ فمن ابن مسعود»[(٢)]، وقال ﷺ: «من أفتى الناس في كل ما يسألونه فهو مجنون»[(٣)].

وقال الإمام مالك بن أنس رحمه الله: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن»، وقال أيضًا: «ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها ليالي»[(٤)].

كما أن من لوازم التثبت سؤالَ أهل الاختصاص فيما يتعلق بعلومهم، كأهل الطب والفلك والاقتصاد ونحوها؛ عملًا بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب العلم، باب: التوقي في الفتيا، (٣٦٥٧)، وابن ماجه، المقدمة، باب: اجتناب الرأي والقياس، (٥٣) -والرواية الثانية له-. زاد أبو داود في رواية: «ومَن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره؛ فقد خانه». وصححه الحاكم (١/ ١٠٣، ١٢٦).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٨١) بتصرف واختصار.

(٣) أخرجه: الطبراني في «المعجم الكبير»، (٨/ ١٠٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله»، (٢٢٠٨، ٢٢١٣). وصححه ابن القيم في «إعلام الموقعين»، (٢/ ١٨٥).

(٤) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، (١/ ١٧٨).

قال الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم يذكر المسألة لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده فإنَّ في ذلك بركةً واقتداءً بالسلف الصالح، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[آل عمران: ١٥٩] وشاوَرَ النبيُّ ﷺ في مواضعَ وأشياءَ[١] وأمر بالمشاورة وكانت الصحابة تتشاور في الفتاوي والأحكام»[٢].

وعن ابن وهب رَحِمَهُ اللَّهُ[٣] قال: سمعت مالكًا رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: «العجلة في الفتوى نوع من الجهل والخرق، وكان يقال: التأني من الله، والعجلة من الشيطان، وما عجَّل امرؤ فأصاب، واتَّأد آخر فأصاب إلَّا كان الذي اتَّأد أصوبَ رأيًا، ولا عجَّل امرؤ فأخطأ، واتَّأد آخر فأخطأ إلا كان الذي اتَّأد أيسرَ خطأً»[٤].

وقد كان أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يسألان الناس عما ليس لهما به علم، ويتحريان في ذلك، وفي الصحيحين حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في جمعِ عمرَ المهاجرين والأنصار لاستشارتهم في أمر الوباء الذي وقع بالشام ومحاجته لأبي عبيدة بن الجراح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[٥].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة، (٨/ ٢٧٤): «ونبينا ﷺ كان يشاور أصحابه وكان أحيانًا يرجع إليهم في الرأي، كما قال له الحباب يوم بدر: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أهو منزل أنزلكه الله تعالى، فليس لنا أن نتعداه، أم هو الحرب والرأي والمكيدة؟ فقال: بل هو الحرب والرأي والمكيدة. فقال: ليس هذا بمنزل قتال، قال: فرجع إلى رأي الحباب».

وهذا الحديث أخرجه محمد بن إسحاق بن يسار (٢/ ٦٢٠- ابن هشام) ومن طريقه أخرجه الطبري في تاريخ الأمم والملوك (٢/ ٢٩)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، وضعَّفه الألباني في السلسلة الضعيفة، (٣٤٤٨).

(٢) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/ ٣٩٠).

(٣) أبو محمد، عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، الفهري، المصري الفقيه، روى عن أربعمائة عالم منهم: مالك، والليث، وابن أبي ذئب، وروى عنه أصبغ بن الفرج، وسحنون، وأحمد بن صالح، من مصنفاته: الجامع الكبير، والأهوال، وتفسير الموطأ، وغير ذلك، ولد سنة ١٢٥هـ، وتوفي سنة ١٩٧هـ. تهذيب الكمال، للمزي، (١٦/ ٢٧٧)، والديباج المذهب، لابن فرحون، (١/ ٤١٣).

(٤) أخرجه البيهقي في «المدخل»، (ص٤٣٧)، وذكره ابن مفلح في «الآداب الشرعية»، (٢/ ٦٥).

(٥) أخرجه: البخاري، كتاب الطب، باب: ما يذكر في الطاعون، (٥٧٢٩)، ومسلم، كتاب السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، (٢٢١٩).

وعن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر ﵁ إذا وَرَدَ عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا ﷺ فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ جمعَ رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به[(١)].

وقال أبو حصين الأسدي ﵀[(٢)]: «إنَّ أحدكم ليفتي في المسألة لو وردت على عمر لجمع لها أهل بدر»[(٣)].

قال البخاري ﵀: «وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداءً بالنبي ﷺ... وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولًا كانوا أو شبانًا وكان وقَّافًا عند كتاب الله ﷻ»[(٤)].

ومما يلتحق بهذا عدمُ التسرع في النفي العام، كأن ينفي كلامًا عن إمام، أو ينفي ورود حديث أو صحته أو ضعفه، أو ينفي الخلاف ويدعي الإجماع، وكثيرًا ما يكون في المسألة خلاف؛ بل ربما يكون مشهورًا.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أبو حصين الأسدي، عثمان بن عاصم بن حصين، الإمام الحافظ، الأسدي الكوفي، روى عن جابر بن سمرة، وابن عباس، وابن الزبير ﵄، وروى عنه أبو مالك الأشجعي، ومحمد بن جحادة، وشعبة، والثوري، قال ابن معين والنسائي وجماعة: أبو حصين ثقة. توفي سنة ١٢٨هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٦/ ١٦٠)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ٤١٢).

(٣) أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء (٥/ ٤١٦)، وقال: قال أبو شهاب: سمعت أبا حصين.

(٤) «صحيح البخاري»، كتاب الاعتصام بالكتاب، باب: قول الله تعالى «وأمرهم شورى بينهم»...، (٤/ ٣٧٦).

سادسًا: التورع عن الفُتيا ما أمكن، وترك التكلف:

الفُتيا أمرها عظيم وخطرها جسيم، وقد تواتر عن الصحابة والتابعين وأئمة السلف مراعاة هذا الأمر والتأكيد عليه، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إذا أخطأ العالم أن يقول: لا أدري؛ فقد أُصيبت مقاتله»(١).

وما أكثر ما ينبغي أن تقال: «لا أدري» في مثل نوازل الأقليات اليوم.

وعن عقبة بن مسلم رحمه الله(٢) قال: صحبت عبد الله بن عمر أربعة وثلاثين شهرًا، فكثيرًا ما كان يُسأل فيقول: لا أدري، ثم يلتفت إليَّ فيقول: تدري ما يريد هؤلاء؟ يريدون أن يجعلوا ظهورنا جسرًا لهم إلى جهنم(٣).

وقال ابن أبي ليلى رحمه الله(٤): «أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ فما كان منهم محدث إلا ودَّ أنَّ أخاه كفاه الحديث، ولا مفتٍ إلا ودَّ أنَّ أخاه كفاه الفُتيا، يُسأل

---

(١) أخرجه: أبو بكر محمد بن الحسين الآجري في «أخلاق العلماء»، تحقيق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، نشر وتوزيع: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، (ص ١١٥) -ومن طريقه: الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»(١١١٢)-، من حديث عبدالرزاق قال: كان مالك يذكر قال: كان ابن عباس يقول... فذكره. وأخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى»، (٨١٣)، من حديث مالك بن أنس عن ابن عجلان قال: قال ابن عباس... فذكره.

(٢) أبو محمد، عقبة بن مسلم التجيبي، المصري، القاضي، إمام المسجد العتيق بمصر، روى عن عبد الله بن الحارث ابن جزء الزبيدي، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وروى عنه جعفر بن ربيعة الكندي، وحرملة بن عمران التجيبي، وحيوة بن شريح، توفي قريبًا من سنة عشرين ومئة. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٦/ ٣١٦)، وتهذيب الكمال، للمزي، (٢٠/ ٢٢٢)

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، باب: ما يلزم العالم إذا سئل عما لا يدريه... (٢/ ٨٤١) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) أبو عيسى، عبد الرحمن بن أبي ليلى، واسمه يسار بن بلال بن بليل بن أحيحة بن الجلاح الإمام العلامة الحافظ الأنصاري الكوفي، الفقيه، حدَّث عن عمر، وعلي، وأبي ذر، وابن مسعود، وبلال، وروى عنه عمرو بن مرة، والحكم بن عتيبة، وحصين بن عبد الرحمن، توفي سنة ٨٢هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٦/ ١٠٩)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤/ ٢٦٣).

أحدهم عن المسألة فيردَّها إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجعَ إلى الأول»[١].

وعن ابن سيرين رَحِمَهُ اللَّهُ: أنه كان لا يفتي في الفروج بشيء فيه اختلاف[٢].

وقال سفيان الثوري رَحِمَهُ اللَّهُ: «أدركت الفقهاء وهم يكرهون أن يجيبوا في المسائل والفُتيا حتى لا يجدوا بدًّا من أن يفتوا، وقال: أعلم الناس بالفتيا أسكتهم عنها، وأجهلهم بها أنطقهم»[٣].

وسئل مالك رَحِمَهُ اللَّهُ عن مسألة، فقال: لا أدري، فقيل: هي مسألة خفيفة سهلة فغضب، وقال: ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[المزمل: ٥][٤].

وقال أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية ابن منصور[٥]: «لا ينبغي أن يجيب في كل ما يُستفتَى فيه»[٦].

وقد قال أبو بكر الخطيب والصيمري[٧] رَحِمَهُمَا اللَّهُ:

«من حرص على الفتوى وسابقَ إليها وثابرَ عليها قلَّ توفيقه واضطرب في أمره، وإذا

---

(١) أخرجه الدارمي، المقدمة، باب: من هاب الفتيا، (١/ ٢٤٨) عن عبد الرحمن بن أبي ليلى مقطوعًا، وقال محققه حسين سليم أسد: إسناده صحيح.

(٢) أخرجه الدارمي، المقدمة، باب: من هاب الفُتيا، (١/ ٢٥٦) عن ابن سيرين مقطوعًا، وقال محققه حسين سليم أسد: إسناده صحيح.

(٣) الآداب الشرعية، لابن مفلح، (٢/ ٦٦-٦٧).

(٤) المجموع، للنووي، (١/ ٤١).

(٥) أبو يعقوب، إسحاق بن منصور بن بهرام المروزي، نزيل نيسابور، الكوسج الإمام الفقيه الحافظ الحجة، هو أحد الأئمة من أصحاب الحديث من الزهاد والمتمسكين بالسنة، وهو صاحب المسائل عن أحمد بن حنبل، سمع سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، والنضر بن شميل، ويحيى بن سعيد القطان، ولد بعد السبعين ومائة، وتوفي سنة ٢٥١هـ. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، (١/ ٣٠٣)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٢/ ٢٥٨).

(٦) الآداب الشرعية، لابن مفلح، (٢/ ٦٢).

(٧) أبو القاسم، عبد الواحد بن الحسين بن محمد القاضي، الصيمري، نزيل البصرة، أحد أئمة المذهب، كان حافظًا للمذهب حسن التصانيف، ومن تصانيفه: الإيضاح في المذهب نحو سبعة مجلدات، والكفاية، وكتاب في القياس والعلل، وكتاب صغير في أدب المفتي والمستفتي، وكتاب في الشروط، توفي بعد سنة ٣٨٦هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص ١٢٥)، طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (٣/ ٣٣٩)

كان كارهًا لذلك غير مختار له ما وجد مندوحة عنه وقدر أن يحيل بالأمر فيه على غيره كانت المعونة له من الله أكثر، والصلاح في جوابه وفتياه أغلب»(١).

سابعًا: التجرد من الهوى والغرض في السؤال والجواب:

وهذا ضابط مهم للغاية؛ إذ قد يدفع الهوى المستفتي إلى أن يصوغ السؤال بطريقة معينة ليحصل على الجواب الذي يريده، فلا ينبغي للمفتي أن يُستغفل، بل عليه أن يكون يقظًا للسؤال ولحال السائل، عالـمًا بحيل الناس ودسائسهم حتى لا يغلبوه بمكرهم فيستخرجوا منه الفتاوي حسب أهوائهم.

قال ابن عابدين رحمه الله: «وهذا شرط في زماننا وليحترز من الوكلاء في الخصومات فإنَّ أحدهم لا يرضى إلا بإثبات دعواه لموكله بأي وجه أمكن، ولهم مهارة في الحيل والتزوير، وقلبِ الكلام وتصوير الباطل بصورة الحق، فغفلة المفتي يَلزم منها ضرر عظيم في هذا الزمان»(٢).

فكيف بزماننا اليوم وبنوازل لا عهد لأحد بها؟!

وقال ابن القيم رحمه الله: «فكم من باطل يخرجه الرجل بحسن لفظه وتنميقه وإبرازه في صورة حق، وكم من حق يخرجه بتهجينه وسوء تعبيره في صورة باطل، ومن له أدنى فطنة وخبرة لا يخفى عليه ذلك، بل هو أغلب أحوال الناس»(٣).

ثم قال رحمه الله: «ينبغي للمفتي أن يكون بصيرًا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، ولا ينبغي أن يحسن الظن بهم، بل يكون حذرًا فطنًا فقيهًا بأحوال الناس وأمورهم، يؤازره فقهه في الشرع وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ»(٤).

---

(١) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لابن حمدان، (ص١١).
(٢) حاشية ابن عابدين، (٨/ ٣٠-٣١) بتصرف.
(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ٢٢٩).
(٤) المرجع السابق، (٤/ ٢٢٩).

وأما المفتي فإن تجرده من الهوى أشدُّ لزومًا من المستفتي؛ لأنه موقِّع عن الله تعالى مخبر بشرعه، فإن أفتى بهواه موافقة لغرضه أو غرض من يحابيه كان مفتريًا على الله؛ إذ سينسب باطله وإفكه إلى شريعة الله -عياذًا بالله- وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النحل: ١١٦، ١١٧]، وقال سبحانه: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾[ص: ٢٦].

ولقد كثر في زماننا من يُفتي بالباطل اتباعًا لهوى نفسه، أو هوى الحكام والمسئولين، أو هوى العامة والمستفتين.

وقد يداخل الهوى بعضَ المفتين فيتعلق بالخلاف الوارد في المسألة ويُفتي بما يوافق هواه أو هوى مستفتيه آخذًا بأي قول قيل في المسألة، ولو كان مطَّرَحًا أو شاذًّا لا يُعَوَّل عليه أو لا يُعرف قائله، وربما علل باطله بدعوى التيسير ورفع الحرج وأنَّ الخلاف رحمة، وأنَّ من ابتلي بما فيه الخلاف فليقلد من أباح، مع أن تتبع الرخص فسق وزندقة، كما هو مشهور عند العلماء وأهل الأصول.

وقد أحسن ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ إذ قال: «لا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحابيه فيعمل به ويفتي به ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر»[1].

ثامنًا: أهلية المفتي للفتيا:

لما كانت الفُتيا خبرًا عن الله وتوقيعًا عنه تعالى فلا بد للمتصدر لها من شروط تتحقق فيه؛ ليكون أهلًا للقيام بهذه المهمة العظيمة التي تولاها الله بنفسه، فقال: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ

---

(١) المرجع السابق، (٤/ ٢١١).

﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ...﴾[النساء: ١٧٦].

قال صالح بن أحمد [١]: قلت لأبي: ما تقول في الرجل يُسْأَلُ عن الشيء، فيجيب بما في الحديث، وليس بعالم في الفقه؟ فقال: يجب على الرجل إذا حمل نفسه على الفُتيا أن يكون عالـمًا بوجوه القرآن، عالـمًا بالأسانيد الصحيحة، عالـمًا بالسنة، وإنما جاء خلاف من خالف؛ لقلة معرفتهم بما جاء به النبيﷺ وقلة معرفتهم بصحيحها من سقيمها [٢].

وقيل لابن المبارك: متى يفتي الرجل؟ قال: إذا كان عالـمًا بالأثر بصيرًا بالرأي.

وقيل ليحيي بن أكثم [٣]: متى يجب لرجل أن يفتي؟ فقال: إذا كان بصيرًا بالرأي بصيرًا بالأثر.

قال ابن القيم معلقًا: يريدان بالرأي القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام، وجعلها مؤثرة فيها طردًا وعكسًا [٤].

ولهذا ذهب أكثر الأصوليين إلى أن المفتي هو المجتهد [٥] وعبروا عن غير المجتهد بالمقلد وبالمستفتي.

واشترطوا في المجتهد أن يكون صحيح العقل، عالـمًا بكتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ،

---

(١) أبو الفضل،صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، الإمام المحدِّث الحافظ الفقيه القاضي، الشيباني البغدادي، قاضي أصبهان، سمع أباه، وتفقه عليه، ولد سنة ٢٠٣هـ، وتوفي سنة ٢٦٦هـ. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، (١/ ٤٦٢)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٢/ ٥٢٩).

(٢) المرجع السابق، (١/ ٤٦).

(٣) أبو محمد، يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن بن سمعان، التميمي، المروزي، قاضي القضاة البغدادي، الحنفي، الفقيه سمع من عبد العزيز بن أبي حازم، وابن المبارك، وعبد العزيز الدراوردي، حدث عنه الترمذي، وأبو حاتم، والبخاري خارج صحيحه، وإسماعيل القاضي، من مصنفاته: كتاب التنبيه، توفي سنة ٢٤٢ هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٢/ ٣٤٠) وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٢/ ٥).

(٤) المرجع السابق، (٤/ ٤٧).

(٥) البرهان، للجويني، (٢/ ١٣٣٢).

والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، وسائر ما يعتري الألفاظ من وجوه الدلالات، ومن ذلك أيضًا: معرفة آثار الصحابة والإشراف على مسائل الخلاف والوقوف على مواضع الإجماع، والاطلاع على الفتاوي، ومعرفة اختلاف العلماء في لسان العرب، والإحاطة بوجوه الجمع والترجيح، ومعرفة القواعد الكليات الجامعة للجزئيات، والأصول التي تنطوي تحتها الفرعيات، ومعرفة الأشباه والنظائر، وملاحظة الفروق بين المسائل[1].

فهذه جملة الآلة التي لا بدَّ منها للمجتهد حتى يصلح له النظر في المستجدات، ويعتبر له قول، وتُقبل له فتوى في نائبات المسائل والنوازل، والاجتهاد منصِبٌ يقبل التجزؤ على الصحيح من أقوال أهل العلم، وعليه لا يلزم المجتهد في الواقعة إلَّا أن يكون ملمًا بما تَرِدُ إليه من القواعد والأصول، عارفًا بما يختصُّ بها من الأخبار والأقوال.

المطلب الثاني: ضوابط في أثناء استنباط الحكم على النازلة:

سبق الكلام في المطلب الأول على بعض الضوابط التي يحتاجها الناظر في النوازل قبل الفُتيا في الواقعة، وفي هذا المطلب بيان لبعض الضوابط والآداب التي ينبغي أن تراعى أثناء استنباط حكم النازلة والفتيا فيها؛ ومن هذه الضوابط ما يلي:

أولًا: أن يتطابق الاجتهاد مع ما يحقق العبودية لله رب العالمين:

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]، ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[البينة: ٥].

فالإسلام هو الاستسلام لله، والتجرد من متابعة غير رسول الله ﷺ ، والشريعة وضعت ليخرج المكلف من عبادة النفس والهوى إلى عبادة المولى جل وعلا، فإمَّا أن يكون المرء عبدًا لله، وإلا فهو عبد لغيره، وغيره قد يكون هواه، فكل من استكبر عن

---

(١) الأم، للشافعي، (٩/ ٧٦-٧٧).

عبادة الله لا بدَّ أن يعبد غيره[(١)].

قال ابن القيم في النونية:

هَرَبُوا مِنَ الرِّقِ الَّذِي خُلِقُوا لَهُ ... فبُلُوا بِرِقِّ النَّفْسِ والشَّيْطَانِ

ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾[الجاثية: ٢٣].

وجعل النبي ﷺ من انشغل بالدنيا ورضي بها وكانت هي محلَّ سعادته ومعقدَ ولائه وبرائه عابدًا لها، فقال ﷺ: «**تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة، إن أُعطي رضي، وإن لم يُعْطَ سخط، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش...**»[(٢)].

والعبادة ليست قاصرة على الشعائر، بل معناها جامع، كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة[(٣)].

فالدين كله داخل في العبادة، ومن ثم فتصرفات المسلم كلها يجب أن تكون ضمن إطار العبادة، لأجل تحقيق العبودية لله رب العالمين، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بأصلين:

١- أن لا يعبد إلا الله.

٢- أن لا يعبد الله إلا بما أمر وشرع[(٤)].

فلا يعبد الله بغير ذلك من الأهواء والظنون والبدع.

---

(١) العبودية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٧، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، (ص١٠٠).

(٢) أخرجه: البخاري، كتاب الجهاد، باب: الحراسة في الغزو في سبيل الله، (٢٨٨٦، ٢٨٨٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) العبودية، لابن تيمية، (ص٤٤).

(٤) المرجع السابق، (ص٧١).

وبناء على هذا الضابط المهم فالاجتهاد يجب أن يتطابق مع مبدأ العبودية لله تعالى، وأن يكون ضابط العبودية منطلقًا في التعامل مع كافة ما يطرأ من نوازل ومستجدَّات، وألا يقصر مفهوم العبودية على الناحية الشعائرية فقط، بل لا بدَّ أن يتسع ليشمل نواحي المعاملات والأنكحة والجنايات، وغير ذلك مما يجب إدراجه ضمن مبدأ العبودية الإلهية[1].

ثانيًا: عدم الخروج عن طريق السلف في فهم الأدلة:

يجب على المجتهد في تعامله مع الأدلة أن يرجع لأقوال السلف، وكيفية فهمهم لها، وأن يكون فهمه موافقًا لمنهجهم، وألَّا يخرج عن أقوالهم، وألَّا يتكلم في مسألة ليس له فيها إمام، كما قال الإمام أحمد رحمه الله.

وعلامة صحة اجتهاده أن يوافق السلف في فهمهم واجتهادهم، أما أن يشذ عنهم ويأتي بقول جديد لم يعرف عندهم، أو أنكروه على قائله، فإن ذلك عبث، وليس اجتهادًا.

ويجب أن يعرف الخلاف الذي عدَّهُ السلف سائغًا من الخلاف الذي أنكروا فيه على المخالف.

ثم إن منهج السلف هو منهج لهم في جملتهم، وبناء عليه فلا يصح أن يأتي بقول مهجور، أو لم تثبت نسبته إلى قائله فيقول به زاعمًا أن له فيه سلفًا، بل لا بدَّ من صحة ثبوته عن قائله، ومن كون الأدلة تحتمله، ومن كونه لم يُنكَرْ على قائله من أئمة زمانه وعلماء عصره، فلا يقال مثلًا بحل نكاح المتعة؛ لأنه قول ابن عباس رضي الله عنهما، ويدَّعي أن ذلك ليس خارجًا عن منهج السلف؛ لأن هذا القول إن سلم أن ابن عباس رضي الله عنهما لم يرجعْ عنه فهو مخالف للأدلة الصريحة، وقد أنكره عليه غيره من الصحابة والتابعين والأئمة، فكيف وقد رجع عنه؟!

فالمقصود أن منهج السلف لا يعني اعتماد قول مهجور أو ضعيف جدًّا لا يعدو أن

---

(١) الاجتهاد المقاصدي..حجيته..ضوابطه..مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الدوحة، ط٢، ١٩٩٨م، (٢/ ٢٧)، معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين رحال، (ص٣٠٦).

يكون اجتهادًا أخطأ فيه صاحبه، فلا يحتج به على أنه من طريق السلف.

ثالثًا: التحرر من الخوف وضغط الواقع الفاسد:

إن مهمة الشرائع هي تصحيح الواقع الفاسد الذي يحياه الناس، ووضع المنهج الصحيح الذي يحكم الحياة والأحياء، ولا ينبغي أن تنقلب الصورة فيصبح الواقع الفاسد هو الحاكم على الشرع، وتصبح النصوص والأحكام الشرعية أداةً لتبرير الواقع الذي يعيشه الناس.

والمجتهد لا بدَّ أن يتحرر من عقدة الخوف من ضغط الواقع الذي تردَّى الناس إليه، ويحاول أن يرتقي بهم إلى أفق الشرع الرحب السمح الذي يتناسب مع الفطرة السوية، ولا يصادم مصالح العباد ومنافعهم، كما لا ينبغي أن تكون اجتهاداته وفتاويه تبريرًا لهذا الواقع المنحرف، وتسويغًا لأباطيله، بأقاويل ما أنـزل الله بها من سلطان، ولا قام عليها من برهان.

وقد يكون هذا التبرير ممن باعوا دينهم بدنياهم أو بدنيا غيرهم، أو قد يكون من مخلصين غيورين على دينهم، ولكن الواقع يضغط عليهم بقوة من حيث يشعرون، أو لا يشعرون، فهم يركبون الصعب والذلول لتطويع النصوص للواقع، على حين يجب أن يطوع الواقع للنصوص؛ لأن النصوص هي الميزان المعصوم الذي يُحتكم إليه ويُعَوَّلُ عليه.

والواقع يتغير من حسن إلى سيئ، ومن سيئ إلى أسوأ أو بالعكس، فلا ثبات له ولا عصمة؛ ولهذا يجب أن يرد المتغير إلى الثابت، ويرد غير المعصوم إلى المعصوم، ويرد الموزون إلى الميزان[1].

قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ

---

(١) الفتوى بين الانضباط والتسيب، للقرضاوي، (ص٨٢-٨٤).

ٱلْأَخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[النساء: ٥٩].

وضغط الواقع ونفرة الناس عن الدين لا يُسوِّغ التضحية بالثوابت والمسلمات، أو التنازل عن الأصول والقطعيات، مهما بلغت مجتمعات الأقليات من تغير وتطور، فإن نصوص الشرع جاءت صالحة للناس في كل زمان ومكان.

ولعل عقدة النقص تجاه الغرب وحضارته وفكره، والتقليد أو التبعية، وإن شئت قلت: العبودية لهذا التغريب المتعمد للمجتمع على أيدي نفر يعتبرون الغرب إمامًا يجب أن يُتَّبع، ومثالًا يجب أن يُحتذَى، وما كان من أفكارنا وقيمنا وتقاليدنا ونظمنا مخالفًا للغرب، اعتبروه عيبًا في حضارتنا ونقصًا في شريعتنا، ثم تبدأ المحاولات لتبرير هذا الوضع وإضفاء الشرعية عليه، واصطياد الشبهات، وتحريف الأدلة عن مواضعها؛ كل هذا هو أكبر دليل على الهزيمة النفسية والمروق من الدين شيئًا فشيئًا عندما يُفتح الباب للتنازل عن الحق من أجل إرضاء الباطل، أو الالتقاء معه في منتصف الطريق.

ومما يلجأ إليه بعض المجتهدين والمفتين -تحت ضغط الواقع الفاسد- هو اللجوء إلى الحيل الباطلة لإضفاء الشرعية على المخالفات الصريحة الواضحة، وقد عقد ابن القيم أبوابًا كثيرة في كتابه «إعلام الموقعين» للرد على هذه الحيل الباطلة وتفنيدها ودحض شبهات مدعيها فأحسن وأجاد، ومما قاله: «فتعالى شارع هذه الشريعة الفائقة لكل شريعة أن يشرع فيها الحيل التي تُسقط فرائضه، وتُحِلُّ محارمه، وتُبطل حقوق عباده، ويفتح للناس أبواب الاحتيال وأنواع المكر والخداع، وأن يبيح التوصل بالأسباب المشروعة إلى الأمور المحرمة الممنوعة، وأن يجعلها مضغة لأفواه المحتالين، عرضة لأغراض المخادعين، الذين يقولون ما لا يفعلون، ويظهرون خلاف ما يبطنون»[1].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٣/ ٢٠٦).

وقال تحت باب «تجويز الحيل يناقض سدَّ الذرائع»: «وتجويز الحيل يناقض سدَّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسدُّ الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليه بحيله، فأين من يمنع من الجائز خشيةَ الوقوع في المحرم، إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه؟»[1].

ولا يخفى أن هذا اللون من الاجتهاد لتبرير الواقع تحت دعوى التيسير ورفع الحرج له آثار سيئة على الدين وعلى الأمة، ومما لا خلاف عليه أن من مقاصد الشريعة الغراء: رفعَ الحرج وجلبَ النفع ودرءَ المشقة والضرر عن المسلم في الدارين، ولكن دون تسيب في الترخص، أو ردِّ بعض النصوص، وتأويلها بما لا يحتمل وجهًا في اللغة، أو في الشرع.

ودعاة التغريب يجدون متكئًا قويًّا، وركنًا متينًا يلجئون إليه عندما يجدون من يبرر لهم دعاواهم باسم الاجتهاد لإضفاء الشرعية على فساد القيم وفساد التصور، فهم يريدون إسلامًا غربيًّا يناسب أهواءهم ويلتقي مع مصالحهم، فتارة يقولون: لا نأخذ بأقوال الأئمة والفقهاء، ولا الشراح والمفسرين، فإنها آراء بشر، ولا نأخذ إلا من الوحي المعصوم.

فإن وافقتَهم على ذلك -افتراضًا- قالوا: إنا نأخذ ببعض الوحي دون بعضه... نأخذ بالقرآن، ولا نأخذ بالسنة، فإن فيها الضعيفَ والموضوعَ والمردودَ، أو نأخذ بالسنة المتواترة، ولا نأخذ بسنن الآحاد، أو نأخذ بالسنة العملية، ولا نأخذ بالسنة القولية!!

فإن سلم لهم ذلك، قالوا: القرآن نفسه إنما كان يعالج أوضاع البيئة العربية المحدودة، وشؤون المجتمع البدوي الصغير، فلا بدَّ أن نأخذ ما يليق بتطورنا، وندع منه ما ليس كذلك!!

فإذا قال القرآن: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾[المائدة: ٣]، وإذا سَمَّى

---

(١) المرجع السابق، (٣/ ١٥٩).

لحم الخنزير «رجسًا» قالوا: إنما قال القرآن ذلك في خنازير كانت سيئة التغذية، أما خنازير اليوم فليست كذلك، إنها خنازير عصرية، وليست خنازير متخلفة كخنازير العصور الماضية!!

وإذا قال القرآن في الميراث: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[النساء: ١١]، قالوا: إنما كان قبل أن تخرج المرأة للعمل، وتثبت وجودها في ميادين الحياة المختلفة.

أما اليوم فقد أصبح لها شخصيتها واستقلالها الاقتصادي، فلزم أن ترث كما يرث الرجل، ولم يعد مجال للتفرقة بين الجنسيين!!

وإذا قال القرآن: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، قالوا: إنما حرَّم القرآن ذلك في بيئة حارَّة، ولو نـزل القرآن في بيئة باردة لكان له موقف آخر!![1].

رابعًا: أن يلتزم الشروط المقررة عند اختيار أحد المذاهب في المسألة:

وهذه الشروط هي:

١- أن يتبع القول لدليله ولا يختار من المذاهب أضعفها دليلًا، بل يختار أقواها دليلًا؛ لأن الفُتيا شرع عام على المكلفين، واتباع الشرع إنما يكون بالدليل، وليس اتباعًا للهوى، والأدلة يجب فيها اتباع الراجح، أما الحكم أو الفُتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع.

٢- أن يجتهد ويستفرغ وسعه تمامًا في ألا يخالف الإجماع.

٣- أن لا يتبع أهواء الناس، بل يتبع الدليل والمصلحة المعتبرة شرعًا بشروطها[2].

خامسًا: أن يستدل ثم يعتقد، ولا يعتقد ثم يستدل:

فالواجب على المفتي أن يتصور المسألة جيدًا، ثم يستدل على حكمها بأدلة الشريعة بالمنهجية المعتبرة عند أهل العلم، ثم يفتي بما ظهر له، وأما أن يتصور في ذهنه الجواب، ثم

---

(١) الفتوى بين الانضباط والتسيب، للقرضاوي، (ص٨٨-٨٩).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، للقرافي، (ص٩٢-٩٣)، أصول الفقه، لأبي زهرة، (ص٤٠٣).

يبحث في الأدلة عما يوافق اعتقاده السابق، وربما يلوي أعناق النصوص؛ لتدل على ما يوافق اعتقاده فهذه خيانة للأمانة وإضلال للناس، وهو منهج أهل البدع والأهواء، الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ويصرفون النصوص عن ظواهرها؛ لتوافق آراءهم وأهواءهم.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ ردًّا على من أوّل حديثًا صحيحًا تأويلًا غير سائغ: «هذا لفظ الحديث وهو الأصح إسنادًا، وهو لا يحتمل ما ذكرتم من التأويل بوجه ما، ولكن هذا عمل من جعل الأدلة تبعًا للمذهب، فاعتقد ثم استدلَّ، وأما من جعل المذهب تبعًا للدليل، واستدلَّ ثم اعتقد لم يمكنه هذا العمل»[1].

سادسًا: ألا يجزم بأن هذا حكم الله إذا كان الجواب مبنيًّا على الاجتهاد:

إن المفتي التقي الورع لا يجزم بأن جوابه هو حكم الله في نفس الأمر إذا لم يكن عنده دليل قطعيٌّ، بل كان جوابه مبنيًّا على الظن والاجتهاد، وإنما يقول: هذا ما ظهر لي، أو نحو ذلك، ويعتقد أن رأيه صواب محتمل الخطأ، وأن رأي غيره خطأ محتمل الصواب.

وقد ثبت أن النبي ﷺ نهى أميره بريدة رضي الله عنه أن ينـزل عدوه إذا حاصرهم على حكم الله، وقال له: «**فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك**»[2].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فتأمل كيف فرّق بين حكم الله، وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يُسمى حكم المجتهدين حكمَ الله، ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حكمًا حكم به، فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر! فقال: لا! بل اكتب: هذا ما رأى عمر، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمن عمر»[3].

---

(١) زاد المعاد، لابن القيم، (٥/ ٢٦٨).

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث... (١٧٣١) من حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه مرفوعًا.

(٣) أخرجه: البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب آداب القاضي، باب: ما يقضي به القاضي...، (١٠/ ١١٦)، =

وهكذا لا ينبغي أن يقول فيما أدّاه اجتهاده، ولم يظفر فيه بنص عن الله ورسوله: هذا حلال وهذا حرام.

ولهذا كان السلف يتورعون عن إطلاق الحرام على كثير من الأمور التي يرون تحريمها إذا لم تثبت بنص قاطع، وإنما يقولون: نكره كذا، لا ينبغي كذا، ونحو هذا، حتى لا يقع الواحد منهم فيما حذر الله منه وزجر عنه بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[النحل: ١١٦].

قال الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم يكن من أمر الناس، ولا مَنْ مضى مِنْ سلفنا، ولا أدركنا أحدًا ممن يُقتدَى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، إنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسنًا، ينبغي هذا، ولا نرى هذا»[1].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله ﷺ بأنه أحلَّ كذا، أو حرَّمه، أو أوجبه، أو كرهه، إلَّا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما نصَّ الله ورسوله ﷺ على إباحته، أو تحريمه، أو إيجابه، أو كراهته، وأمَّا ما وجده في كتابه الذي تلقَّاه عمن قلده دينه فليس له أن يشهدَ على الله ورسوله به، ويغرَّ الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله.

قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: أحلَّ الله كذا، أو حرَّم الله كذا، فيقول الله له: كذبت لم أُحِلَّ كذا ولم أُحَرِّمْهُ... وسمعت شيخ الإسلام يقول: حضرت مجلسًا فيه القضاة وغيرهم فَجَرَتْ حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله

=

وأبو جعفر أحمد ابن محمد بن سلامة الطحاوي في «شرح مشكل الآثار»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، (٩/ ٢١٤).

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٣٩).

الذي حكم به وألزم به الأُمَّة! قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله[(١)].

سابعًا: مراعاة الحال والزمان والمكان، أو فقه الواقع المحيط بالنازلة:

قد تتغير الفُتيا بتغير الزمان والمكان إذا كان الحكم مبنيًّا على عرف البلد، ثم تغير العرف إلى عرف جديد لا يخالف النصوص الشرعية، كألفاظ العقود والطلاق واليمين، ونحوها.

فعلى المفتي مراعاة هذا الأصل وضبطه، فربَّ فتوى تصلح لعصر دون عصر، ومصر دون مصر، وشخص دون شخص، بل قد تصلح لشخص في حال، ولا تصلح له في حال أخرى.

ولعل من المهم أن نشير -مرة أخرى- إلى بعض الضوابط الهامة التي سبقت، والتي يجب أن تراعى عند تغير الأزمنة أو الأمكنة أو الظروف، مما يؤدي إلى تغير الفتيا، ومنها:

١- أن الشريعة الإسلامية ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال ومرور الزمان، وكون بعض الأحكام الشرعية تختلف بسبب تغير الزمان أو المكان أو العرف فليس معناه أن الأحكام مضطربة -عياذًا بالله- أو متباينة، ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[النساء: ٨٢].

وإنما ذلك لأن الحكم الشرعي لازمٌ لعلته وجارٍ معها، فيدور معها وجودًا وعدمًا، فإذا اختلفت الأحوال والأمكنة والأزمنة اختلفت العلل في بعض الأحكام، فيتغير الحكم بناءً على ذلك، وهو عين المصلحة والحكمة واليسر ورفع الحرج، وذلك من كمال الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ولله الحمد والمنة.

٢- إن تغير الفُتيا بتغير الزمان أو المكان أو العوائد والأعراف، ونحو ذلك، ليس خاضعًا للتشهي وأهواء الناس، وإنما يرجع لوجود سبب شرعي يدعو المجتهد إلى إعادة النظر في مدارك الأحكام، ومن ثم تتغير الفُتيا تبعًا لتغير مداركها نتيجةً لمصالح

---

(١) المرجع السابق، (٤/ ١٧٥-١٧٦).

معتبرة شرعية، وأصول ثابتة مرعية؛ إذ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، والشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

٣- إن تغير الفُتيا يجب أن يكون مقصورًا على أهل الفُتيا والاجتهاد من العلماء الربانيين الذين يخشون الله وينصحون لعباد الله، ويسيرون في دربهم على بصيرة واتباع، لا على هوى وابتداع، وليس لمن قصر باعه وقلَّ اطلاعه في العلم، ولا لمن بضاعته مزجاة أن يتصدر لذلك أو يمارسه، وإلا أفسد أكثر مما يصلح وأضلَّ الناسَ بغير علم، ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[الأنعام: ١٤٤]، ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ﴾[القصص: ٥٠].

وكلما كان المفتي أعلمَ بالشريعة وأصولها وقواعدها، وأعظمَ ممارسة، وأوسعَ اطلاعًا، وأخشى لله وأعلمَ به- كان اجتهاده أضبطَ ونظره أصوبَ.

وكذلك كلما كان النظر جماعيًّا وتمهَّل الإنسان وتأنَّى وتثبَّت واستشار أهل الخبرة والاختصاص والنظر الصحيح كان أوفقَ للحق، فإن يد الله مع الجماعة ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[النساء: ٨٣][1].

غير أنه لا يصح أن يُطْلَقَ العنانُ في ذلك للمفسدين والمبطلين ومتبعي الهوى؛ ليخالفوا النصوص والقواعد بحجة مراعاة العرف والزمان والمكان، أو ليتأولوا تأويلًا باطلًا متعسفًا، أو ليطوعوا الشريعة لواقع غير إسلامي بدعوى فهم الواقع، ومراعاة

---

(١) بحث تغير الفتوى، د. محمد عمر بازمول، دار الهجرة، الثقبة، ط١، ١٤١٥هـ، (ص٥٦)، بحث تغير الفُتيا، د. الغطيمل، (ص٢١-٢٢)، بحث فقه الواقع، د.حسين الترتوري، (ص٧١-١١٤).

العرف وتغير الزمان والمكان، بل لا يقوم بهذا إلا العالم الرباني الذي امتلأ قلبه بخشية الله، واتبع رسول الله ﷺ، وتضلَّع من علوم الشريعة، وفَهِمَ هذا الضابطَ حقَّ الفهم، ولاحظ كيف طبقه الأئمة المتقدمون، وكيف كانوا يراعونه، وبالله التوفيق.

ثامنًا: أن يذكر دليل الحكم في فتيا النازلة:

وذلك لأن الحجة إنما هي في دليل الحكم، لا سيما إن كان من كتاب أو سنة أو قول صحابي، قال ابن القيم رَحِمَهُ الله: «ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجًا مجرَّدًا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه وقلة بضاعته من العلم، ومن تأمَّل فتاوي النبيﷺ -الذي قوله حجة بنفسه- رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته»[1].

وقد ذهب كثير من العلماء إلى عدم مطالبة المفتي بذكر الدليل في فتياه[2].

والظاهر أن هذا يختلف باختلاف حال المستفتي، وطبيعة الفتوى أو النازلة، فإذا كان السائل طالبَ علمٍ، أو له دراية بالأدلة وعلوم الشرع، أو طلب معرفة الدليل، فإنَّ المفتي يذكر له الدليل والحكمة من المشروعية تطمينًا لقلبه وزيادةً في علمه.

وكذلك إذا كانت النازلة عامة تتعلق بالأُمَّة، أو تمسُّ مصالح المسلمين، أو ذات تفاصيل ومداخل ومخارج، فينبغي أن يذكر فيها الأدلة والحجج، ويبسط القول ويجيب عن الإشكالات، ونحو ذلك.

أما إذا كان المستفتي عاميًّا لا يفقه معنى الدليل -ولا سيما إن كان من غير الكتاب والسنة- ولا وجه الاستدلال فلا حاجة لذكره له؛ لعدم الفائدة، وإنما يجيبه بما يحتاجه من

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ١٦١).

(٢) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لابن حمدان، (ص٨٤)، المجموع، للنووي، (١/ ٥٢)، الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/ ٤٠٦-٤٠٧).

الحكم الشرعي.

تاسعًا: أن يذكر البدائل المباحة عند المنع:

وهذا الأدب له أصل من الكتاب والسنة، وعليه شواهد كثيرة.

فمن القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾[البقرة: ١٠٤]، فلما نهاهم عن هذه الكلمة «راعنا» أرشدهم إلى ما يؤدي المعنى المراد مع السلامة من المحذور، فقال: ﴿وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا لكان كذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان**»[(١)]، وهذا من أحسن البيان وأبلغه حيث نهاه عن شيء، وأرشده إلى البديل الصحيح، وبيّن له الحكمة في النهي، فصلوات الله وسلامه على من أوتي جوامع الكلم.

ولا ريب أن هذا الأمر له أهمية كبيرة في عصرنا حيث الانفتاح على معطيات الحضارة عبر وسائل الإعلام وغيرها، وهذه التقنيات فيها الكثير مما يخالف شريعتنا، ولا غرو في ذلك؛ إذ كانت قادمة من مجتمعات لا تراعي قيمًا ولا دينًا ولا أخلاقًا، وقد غزت هذه المستجدات بلاد المسلمين وانبهر بها كثير من الناس ومارسوها، فإذا ما نهاهم الفقيه عنها وبيّن لهم أدلة المنع منها فلا بدَّ أن يرشدهم إلى البدائل المباحة، والوسائل المتاحة؛ ليوسع عليهم ولا يُوقعهم في حرج أو عنت، وهذا من كمال النصيحة للمسلمين.

---

(١) أخرجه: مسلم، كتاب القدر، باب: في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، (٢٦٦٤)، وطرفه: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص...» الحديث.

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنه لم يكن نبي قبلي إلَّا كان حقًّا عليه أن يدلَّ أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شرَّ ما يعلمه لهم...**»[١]، وهذا شأن ورثة الأنبياء كذلك.

عاشرًا: أن يمهد لما قد يُستغرب من أحكام:

ومما يلتحق بما تقدم أنَّه ينبغي للمفتي أن يمهد للحكم المستغرب بما يجعله مقبولًا لدى المستفتي في النازلة.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا كان الحكم مستغربًا جدًّا فينبغي للمفتي أن يوطئ قبله ما يكون مؤذنًا به، كالدليل عليه، والمقدمة بين يديه، فتأمَّل ذكره سبحانه وتعالى قصة زكريا وإخراج الولد منه بعد انصرام عصر الشبيبة وبلوغه السنَّ الذي لا يولد فيه لمثله في العادة، فذكر قصته مقدمة بين يدي قصة المسيح وولادته من غير أب، فإنَّ النفوس لـمَّا آنست بولد بين شيخين كبيرين لا يولد لهما عادةً سهل عليها التصديق بولادة ولد من غير أب»[٢].

حادي عشر: مراعاة الحكمة في الجواب، وإرشاد السائل إلى ما ينفعه:

إذا سأل المستفتي عن مسألة لا نفعَ فيها، أو ستشغله عما هو أنفع، أو دلَّ جهله بما سأل عنه على جهله بما هو أخفى منه مع شدة الحاجة إليه، فإن على المفتي أن يُراعي هذه المقامات، ويهتم بما هو أنفعُ للسائل، وأصلح له في دينه ودنياه، وذلك من كمال فقهه ونصحه وربانيته، ولهذا الأصل شواهد من الكتاب والسنة، فقد قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[البقرة: ١٨٩] فسألوه عن السبب في كون الهلال يبدو صغيرًا ثم يكبر، فعدل بهم إلى ما ينبغي أن يعرفوه ويسألوا عنه، وهذا يسمى «أسلوب الحكيم».

وكذلك ورد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلًا قال: «يا رسول الله، إنا نركب البحر

---

(١) أخرجه: مسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، (١٨٤٤)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ١٦٣).

ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[(١)]، فلما كان السائل جاهلًا بطهورية ماء البحر، فقد تحقق جهله بطعام البحر وميتته؛ فلذا أجاب عن سؤاله، وزاده بما يحتاج إليه مما عرف أنه يجهله.

وقد ترجم البخاري رحمه الله لذلك في صحيحه، فقال: «باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله عنه»، ثم ذكر حديث ابن عمر رضي الله عنهما «ما يلبس المحرم؟ فقال رسول الله ﷺ: **لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا الخفاف، إلا أن لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل الكعبين**»[(٢)].

فالسؤال عما يلبس المحرم، ولـمّا كان الـمُحَرَّمُ عليه أمورًا معينة، وبيانها أنفع ليجتنبها ويلبس ما عداها عدل إلى بيان ما يَجتنبُ المحرم لبسه.

ثاني عشر: سلامة الفتيا والجواب من الغموض والمصطلحات الخاصة:

لما كانت الفُتيا بيانًا للحكم الشرعي، وتحمل في طياتها تبليغًا للسائل وجب تقديمها بأسلوب بيِّنٍ واضح قويم، يفهمه السائل بلا التباس، ويدركه أوساط الناس، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[النور: ٥٤]، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[إبراهيم: ٤].

لذا كان من المتحتم أن تصاغ الفتوى بأسلوب محرَّرٍ رصين خالٍ من المصطلحات

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الطهارة، باب: الوضوء بماء البحر، (٨٣)، والترمذي، أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في ماء البحر أنه طهور، (٦٩)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: الوضوء بماء البحر، (٣٨٦)، والنسائي، كتاب الطهارة، باب: ماء البحر (٥٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح»، وصححه ابن خزيمة (١١١)، وابن حبان (٤/ ٤٩، ١٢/ ٦٢)، والحاكم (١/ ١٤٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: كراهية التعري في الصلاة وغيرها، (٣٦٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة... (١١٧٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا.

التي يتعذر فهمها على المستفتي، وأن تكون واضحة الدلالة غيرَ موهمة.

هذا وإن بعض المتصدرين للفتيا يعمد إلى حيلة لا تخفى؛ إذ يضمن فتواه عدة أقوال ليقحم فيها آراء معينة يريد أن ينشرها بين الناس، ولا يسلك جادة أهل العلم بتزييفها وبيان تهافتها، بل يترك الأقوال مطلقة مرسلة بدون ترجيح، وقد يصرح للسائل بأن له أن يختار ما شاء من الأقوال؛ إذ من ابتلي بشيء مما اختلف فيه فليقلد من أباح! أو الخلاف رحمة! ولا إنكار في مسائل الخلاف! وهذا إنما يزين باطله بهذه القواعد، ويتعمد الغموض في الفتوى، وعدم الوضوح فيها؛ ليسهل عليه التخلص من تتبع الناصحين ونقدهم، والله عند لسان كل قائل وقلبه!

ثالث عشر: تغليب التيسير على التعسير، والتبشير على التنفير:

إن التكليف في شريعة الإسلام بحسب الطاقة والوسع، وإن طاقات الناس تتفاوت، وظروفهم تختلف؛ ولهذا راعى الشرع الأعذار والضرورات، وجعل لها أحكامها الخاصة، حتى إنه ليبيح بها المحظورات، ويُسقط الواجبات[1].

وشريعتنا تتميز بالوسطية واليسر؛ ولذا ينبغي للناظر في أحكام النوازل -ولا سيما نوازل الأقليات المسلمة- من أهل الفُتيا والاجتهاد أن يكون على الوسط المعتدل بين طرفي التشدد والانحلال، كما قال الشاطبي رحمه الله: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم إلى مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال، والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مرَّ أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين، خرج عن قصد الشارع؛ ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذمومًا عند العلماء الراسخين، فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة

---

(١) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، د.يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، (ص١٨٩).

الخلق، أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضًا؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين وأدَّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد، وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي على الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة»[1].

لهذا ينبغي للمفتي أن يراعي حالة المستفتي، أو واقع النازلة، فيسير في نظره نحو الوسط المطلوب باعتدال لا إفراط فيه نحو التشدد، ولا تفريط فيه نحو التساهل وفق مقتضى الأدلة الشرعية وأصول الفُتيا.

فالعلم هو العاصم من الحكم بالجهل، والورع هو العاصم من الحكم بالهوى، والاعتدال هو العاصم من الغلو والتفريط، وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الاتجاه الشرعي الصحيح، وهو الذي يدعو إليه أئمةُ العلم المصلحون[2].

وهذا الرأي يؤكده الإمام الشاطبي -وغيره- حيث يقول في فصل «الوسطية في الفتوى»: «فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفُتيا بإطلاق مضادًّا للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضادٌّ له أيضًا، وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطًا، وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأمُّ الكتاب، ومن تأمَّل موارد الأحكام بالاستقراء التامِّ عَرف ذلك، وأكثر مَن هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناءً منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهذا قلب للمعنى المقصود من الشريعة، وقد تقدَّم أن

(١) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ٢٥٨-٢٥٩) باختصار.
(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، (ص٢٣٤).

اتباع الهوى ليس من المشقَّات التي يترخص بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حَمْلٌ على التوسط، لا على مطلق التخفيف، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالفة للهوى، ولا على مطلق التشديد، فليأخذ الموفق من هذا الموضوع حذره، فإنه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه»[(١)].

رابع عشر: احترام العلماء وتقدير اجتهادات المخالفين:

مضت السنة حميدةً بين أهل العلم برعاية أقدار العلماء وصيانة حرماتهم، والكفِّ عن أعراضهم، ومعرفة الرجال بالحق، لا الحق بالرجال، مع حسن الظن وتقديم العذر، والاعتذار عن المخطئ من أهل العلم.

وكان الحرص على الجماعة ووحدة الصف شعارهم ودأبهم وديدنهم؛ وذلك من لدن الصحابة وإلى يوم الناس هذا؛ وكان من الصحابة من يصلي خلف من لا يتوضأ من أكل لحم الجزور، ولا من خروج الدم بالحجامة، ولا من أكل ما مسته النار مع أن مذهبه بخلاف ذلك.

وصلَّى الرشيد إمامًا وقد احتجم ولم يتوضأ، وصلى خلفه أبو يوسف، ولم يُعِدِ الصلاة مع أن الحجامة عنده تنقض الوضوء، وكان أحمد يرى نقض الوضوء من الرعاف والحجامة، فقيل له: إن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ هل يُصلِّي خلفه؟

فقال: كيف لا أصلي خلف مالك، وسعيد بن المسيب؟!

وكان أهل العلم يتبادلون الثناء والاحترام والإكرام والدعاء بظهر الغيب؛ فيقدر التلميذ شيخه، ويثني الشيخ على تلميذه، ويدعو كل منهما للآخر.

فإذا اختلفوا فبأدب جمٍّ وبتقدير متبادل؛ قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ليونس الصدفي رَحِمَهُ اللَّهُ[(٢)] وقد تناظرا في مسألة فلم يتفقا، فلما التقيا أخذ الشافعي بيده، وقال: «يا أبا

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ٢٥٩-٢٦٠).

(٢) يونس بن عبد الأعلى بن ميسرة بن حفص بن حيان الصدفي، أبو موسى المصري، أحد أصحاب =

موسى، ألا يستقيم أن نكون إخوانًا وإن لم نتفق في مسألة؟»[١].

وعليه فلو أن مفتيًا فردًا أو مجمعًا فقهيًّا أفتى فتيا في شأن نوازل الأقليات وكانت خطأ لسبب أو لآخر -فإن هذا لا يُعَدُّ بذاته سببًا كافيًا للقدح في دين أحد أو تجريحه، فضلًا عن أن القطع في مثل هذه الفتاوي بالخطأ أمر ليس باليسير؛ وذلك لما يحتفُّ بواقع تلك المسائل، وحال أهلها من أمور تلتبس وتخفى على كثيرين؛ مما قد يتطرق معه الخطأ في الفتيا من جهة تصويرها أو تكييفها أو تطبيق الأدلة عليها.

فلا غنى عن الانضباط بأدب الخلاف، والورع عن الوقوع في أعراض العلماء، مع بيان الحق بدليله من غير إقذاع في عبارة، أو غمز في إشارة.

المطلب الثالث: الطريقة العامة لاستنباط حكم النازلة:

إن استباط حكم النوازل ولا سيما في بلاد الأقليات من أدقِّ مسالك الفقه وأصعبها؛ لأن الوقائع التي تحدث للأفراد والمجتمعات لا تتناهى صورها، ولا تقف أنماطها عند حد معين، وتزداد صعوبة هذا الفقه مع تعاقب الأجيال، وتطور الأعصار وسرعة التغير في معطيات الحضارة والتداخل الشديد بين الشعوب والمجتمعات، وعولمة الأعراف والعادات مما جعل الناظر في النوازل يَطرق أبوابًا لم تُطرق من قبل، ولا تُفتحُ هذه الأبواب -غالبًا- إلا بجهد مضاعف ودراسة وافية عميقة متكاملة.

وأكثرُ ما يحدث في ساحة الإفتاء المعاصرة من غلط وخلط إنما هو في الغالب من خطأ التصور للنازلة، أو التقصير في معرفة التكييف الصحيح لها، ومعلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره،

=

الشافعي وأئمة الحديث، ولد سنة ١٧٠هـ، وتوفي سنة ٢٦٤هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي،(ص٩٩)، وطبقات الشافعية، لابن السبكي،(٢/ ١٧١).

(١) ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء، (١٠/ ١٦).

فإذا فسد التصور فبدهي أن يفسد الحكم؛ ولهذا قال الحجوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أكثر أغلاط الفتاوي من التصور»[١].

ومهما كان علم المفتي بالنصوص ومعرفته بالأدلة فإن هذا لا ينتج الحكم الصحيح ما لم يؤيد بمعرفة الواقع وفهمه على حقيقته وحسن تصوره.

وعليه فإن الناظر في نازلة من النوازل عليه أن يسلك المنهج الآتي بخطواته الثلاثة: أولًا: التصور، ثانيًا: التكييف، ثالثًا: التطبيق[٢].

قال الشيخ السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جميع المسائل التي تحدث في كل وقت سواء حدثت أجناسها أو أفرادها يجب أن تُتَصور قبل كل شيء، فإذا عُرفت حقيقتها وشُخصت صفاتها، وتصورها الإنسان تصورًا تامًّا بذاتها ومقدماتها ونتائجها طُبقت على نصوص الشرع وأصوله الكلية؛ فإن الشرع يحلُّ جميع المشكلات: مشكلات الجماعات والأفراد، ويحل المسائل الكلية والجزئية، يحلها حلًّا مرضيًا للعقول الصحيحة، والفطر السليمة.

ويشترط أن ينظر فيه البصير من جميع نواحيه وجوانبه الواقعية والشرعية»[٣].

فهذه ثلاثة مدارك لا بدَّ لها من هذا الترتيب، فإن وقع خلل في أحدها نتج عنه ولا بدَّ خلل في الذي يليه، وصدق إياس بن معاوية[٤] رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما قال لربيعة بن أبي عبد الرحمن

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، تحقيق: د. عبد العزيز القاري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٩٦هـ، (٤/ ٥٧١).

(٢) فقه النوازل، د. محمد حسين الجيزاني، (١/ ٣٨).

(٣) الفتاوي السعدية، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مركز صالح ابن صالح الثقافي، عنيزة، ط١، ١٤١١هـ، (٧/ ١٣٧).

(٤) أبو واثلة، إياس بن معاوية بن قرة المزني، قاضي البصرة العلامة، روى عن سعيد بن المسيب، وأبيه، وأبي مجلز، ونافع، روى عنه ابن عجلان، وشعبة، وحماد بن سلمة، توفي سنة ١٢١هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٢/ ٢٨٢)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ١٥٥).

رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الشيء إذا بني على عوج، لم يكد يعتدل»[١].

والمتأمل في كثير من الفتاوي المعاصرة الجانحة عن الصواب يجد أن الخطأ الرئيس فيها هو خطأ في تصورها، أو في إلحاقها بما يناسبها من أبواب الفقه ومسائله.

وفيما يلي بيان مختصر لهذه المدارك الثلاثة:

المدرك الأول: التصور:

التصور أو التصوير هو حصول صورة الشيء في الذهن أو العقل، أو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات[٢].

ولذا شاع أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره[٣]، وقد يعبر عن هذا بقولهم: إن الحكم على الشيء بدون تصوره محال[٤].

وبلا شك فهو مقدَّم على أخويه وبدونه يُعَدُّ الإقدام على الحكم ضربًا من الخبط في عماية، وقاصمة من القواصم، وكثير من الناس يتوهم أن لديه التصور الصحيح مع أنه فاسد التصور سقيم الفهم على حد قول أبي الطيب:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيْحًا وَآفَتُهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْمِ

فلا بدَّ في تصور النازلة وفهمها فهمًا صحيحًا من الجمع بين أمرين:

١- تصور النازلة في ذاتها.

٢- تصور ما يحيط بها من ملابسات وقرائن وأحوال.

ولا يكفي الأول وحده، بل لا بدَّ من النظر في الثاني؛ إذ للقرائن والملابسات أعظم الأثر في تغير الحكم فليضبط هذا المقام جيدًا، وليحرر فإنه من الأهمية بمكان.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، (٢/ ١١٤٠).
(٢) التعريفات، للجرجاني، (ص١٩٩)، شرح الأخضري على السلم في المنطق، البابي الحلبي، ١٩٤٨م، (ص٢٤).
(٣)التقرير والتحبير شرح التحرير، لابن أمير الحاج، (٣/ ٢٤).
(٤) المرجع السابق، (٢/ ١١٠).

ثم إن تصور النازلة وفهمها فهمًا صحيحًا قد يتطلب استقراءًا نظريًّا وعمليًّا، وقد يفتقر إلى إجراء استبانة، أو جولة ميدانية، أو مقابلات شخصية، وربما احتاج الأمر إلى معايشة ومعاشرة.

وربما كان سؤال أهل الشأن والاختصاص كافيًا، كمراجعة الأطباء في النوازل الطبية، والاقتصاديين في الأمور الاقتصادية، والسياسيين في الأمور السياسية، وهكذا[١].

ومن هنا قال الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن العلوم كلها أبازير[٢] للفقه، وليس دون الفقه علم إلا وصاحبه يحتاج إلى دون ما يحتاج إليه الفقيه؛ لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم، فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه، ولن يدرك ذلك إلا بملاقاةِ الرجال، والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة، ومُسَاءَلَتِهِمْ وكثرة المذاكرة لهم، وجمع الكتب ودرسها، ودوام مطالعتها»[٣].

ويمكن أن يقال: إن تصور أي نازلة من النوازل لا بدَّ له من خطوات هي:

١- الاستقصاء والتحري عن الدراسات السابقة وحول النازلة سواء أكانت هذه الدراسات شرعية، أم غير شرعية.

٢- النظر في جذور النازلة وتاريخ نشأتها، وهي من الأهمية بمكان، مع غفلة كثير عنها.

٣- البحث عن ظروف النازلة وبيئتها وأحوالها المحيطة بها، وهي الناحية الجغرافية.

٤- معرفة مدى انتشارها وحاجة الناس إليها وأهميتها.

٥- معرفة ما يترتب عليها من مصالح ومفاسد، ونحو ذلك.

---

(١) سبل الاستفادة من النوازل والفتاوي، د.وهبة الزحيلي، (ص٧-٨)، ضوابط الدراسات الفقهية، د. سلمان العودة، (ص١٣٢-١٣٣).

(٢) أبازير: توابل، المعجم الوسيط، (١/ ٨٢).

(٣) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، (٢/ ٣٣٣- ٣٣٤).

٦- الرجوع إلى أهل الشأن والاختصاص، وسؤالهم عما يتعلق بهذه النازلة ومباحثتهم فيما يشكل من تفاصيلها[١]؛ فلا بدَّ من معرفة أصولها وفروعها وظروفها، ولا بدَّ كذلك من تحديث المعلومات؛ فإن الأساليب تتجدد وتختلف من عصر لآخر، وزماننا من أشد الأزمنة تغيرًا وتطورًا، وقد سمي بعصر السرعة -وهو كذلك- فلا يليق بالفقيه أن يكون بمعزل عن هذه التطورات والتغيرات، وإلا ضلَّ وأضلَّ، والله المستعان. هذا ما يتعلق بالمدرك الأول وهو التصور[٢].

وعليه فإن الحكم مثلًا على طفل الأنابيب، أو التأمينات في ديار الأقليات، أو الاستنساخ، ونحو ذلك موقوف بشكل أوليٍّ على فهم حقيقة هذه المصطلحات، وتصور مدلولها بشكل واضح.

المدرك الثاني: التكييف:

وهذا المصطلح وإن كان حديث الاستعمال إلا أن الفقهاء القدامى قد مارسوه تحت تسميات عدة، وألفاظ مختلفة، مع اتحاد المعنى مع «التكييف»، فقد أطلقوا عليه، حقيقة الشيء وماهيته، وطبيعته، والقياس، والتخريج الفقهي، والأشباه الفقهية.

ومن أحسن التعريفات للتكييف الفقهي ما ذكره الدكتور محمد عثمان شبير بقوله:

«هو تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي خصَّه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة»[٣].

---

(١) فقه النوازل، للجيزاني، (١/ ٤٤).

(٢) منهج استنباط أحكام النوازل، لمسفر القحطاني، (ص٣٦٦-٣٦٧)، المدخل إلى فقه النوازل، د. عبد الناصر أبو البصل، (ص٣).

(٣) التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، للدكتور محمد عثمان شبير، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، (ص٣٠).

وكذلك ما استنبطه الدكتور مسفر القحطاني بقوله: «التصور الكامل للواقعة وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه»(١).

وكذا ما ذكره الدكتور محمد الجيزاني بقوله:

«تصنيف المسألة تحت ما يناسبها من النظر الفقهي، أو يقال: هو ردُّ المسالة إلى أصل من الأصول الشرعية»(٢).

وقد عُرِّف التكييف بتعريفات أخرى كثيرة لا تخلو من انتقاد، أعرضنا عنها خشية الإطالة.

ويتلخص من التعريفات المذكورة أن تكييف النازلة متوقف على تحصيل أمرين:

١- حصول الفهم الصحيح والتصور التام للمسألة النازلة، كما مضى بيانه في المدرك الأول.

٢- أن يكون لدى الناظر المعرفة التامة بأحكام الفقه وقواعده، وهذا إنما يتأتَّى لمن استجمع شروط الاجتهاد.

ولا شك أن التكييف الفقهي للنازلة من أهم خطوات استنباط حكمها؛ لأنه يضع الأمر النازل في إطار توصيف دقيق لواقع المسألة، مما يُعِين على إلحاقها بباب من أبواب الفقه تدرس في إطاره، ويُلْتَمَسُ حكمها في سياقه.

والتكييف نوعان: بسيط ومركَّب.

فالبسيط هو الجليُّ، وهو ما سهل فيه ردُّ النازلة إلى أصل فقهي واضح.

والمركَّب هو ما أشكل فيه ردُّ النازلة إلى أصل فقهي معين، بل يتجاذب النازلةَ أكثرُ من أصل.

ويمكن في هذا النوع دون النوع الأول أن تجعل النازلة مسألة مستقلة بذاتها بحيث ينظر إليها باعتبار أنها مركَّبة من عدة أصول، ولا تُرَدُّ إلى أصل معين من الأصول الفقهية المقررة

---

(١) منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، د. مسفر القحطاني، (ص٣٥٤).

(٢) فقه النوازل، للجيزاني، (١/ ٤٧).

عند الفقهاء، فلا بدَّ أن يستقل بنظر خاص وحكم معين[١].

أنواع التكييف الفقهي:

إذا كان التكييف الفقهي مقاربًا لكلٍّ من القياس والتخريج والأشباه، فيمكن أن نستخلص أنواع التكييف الفقهي من خلال قراءة متأنية لكل من القياس والتخريج والأشباه، وهو يتنوع باعتبارات مختلفة إلى أنواع:

١ - النص والإجماع.

٢ - التكييف على قاعدة كلية عامة.

٣- التكييف على نص فقهي لفقيه.

٤ - الاستنباط[٢].

أولًا: التكييف على نصٍّ شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع:

الأصل أن يكون التكييف مبنيًّا على نصٍّ شرعي، وذلك إمَّا بدلالة العموم، أو المفهوم، أو الإيماء، أو الإشارة، أو القياس، أو يبنى على الإجماع، ومن أمثلته:

الحكم بدخول الشَّعْرِ الصناعي (الباروكة) تحت قوله ﷺ: «**لعن الله الواصلة والمستوصلة**»[٣].

ثانيًا: التكييف على قاعدة كلية عامة:

---

(١) فقه النوازل، د. محمد الجيزاني، (١/ ٤٩- ٥٠)، التكييف الفقهي، د. عثمان شبير، (ص٣٥- ٣٦).

(٢) فقه النوازل، د. محمد الجيزاني، (١/ ٥٠- ٥٣)، التكييف الفقهي، د. عثمان شبير، (ص٣٢- ٣٤).

(٣) أخرجه: البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر، (٥٩٣٤)، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة و...، (٢١٢٣)، من حديث عائشة رضي الله عنها، أن جارية من الأنصار تزوجت، وأنها مرضت، فتمعط شعرها، فأرادوا أن يَصِلوها؛ فسألوا النبي ﷺ، فقال... فذكره.

وفي الباب: عن أبي هريرة، وابن عمر، وأسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهم.

ولكل قاعدة كلية مناط وهو المعنى الذي يربط بين موضوعها وحكمها، فلا بدَّ للفقيه من تحقيق المناط في تكييف الوقائع على القواعد الكلية، أي: التحقق من وجود المعنى الذي يربط بين الموضوع والحكم الكلي في الفرع، كما أنه لا بدَّ من مراعاة المآلات فينظر في الظروف المحتفَّةِ بالفرع مما لم تتعرض له القاعدة، ويُراعي تلك الظروف وما يترتب عليها من نتائج عند التكييف الفقهي للواقعة المستجدة على القاعدة الكلية.

ومن أمثلة هذا النوع: مشروعية السعي فوق سطح المسعى عملًا بالقاعدة الفقهية: «الهواء يأخذ حكم القرار».

ثالثًا: التكييف على نصٍّ فقهي لفقيه:

نصُّ الفقيه: هو الحكم الذي دلَّ عليه بلفظ صريح، أو فهمه أصحابه من طريق دلالة الاقتضاء أو التنبيه أو الإيماء.

ويمكن التَّعَرُّف على نصوص الفقهاء من خلال كتبهم، أو نقل تلاميذهم عنهم، وقد يختلف النقل فيصار إلى الترجيح على المنهج الذي بينه أصحاب هذا الفقيه وأتباعه، ويكون الراجح نصًّا للفقيه ومذهبًا له[1].

ومن أمثلته: جواز ما يسمَّى بـ(البوفيه المفتوح) تخريجًا على صور إجازة الفقهاء الانتفاع بالحمامات مع تفاوت استهلاك المياه والصابون وغيرها وثبات الأجرة.

رابعًا: التكييف عن طريق الاستنباط:

أي: استخراج الحكم بالاجتهاد، وقد يستخرجه عن طريق الاستصلاح، أو سدِّ الذرائع، أو الاستحسان، أو نحو ذلك من الطرق.

ومن أمثلته: الحكم بجواز عقود التوريد والمقاولات والصيانة ونحوها؛

(١) تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد، د. عياض السلمي، مطابع الإشعاع، السعودية، ط١، ١٤١٥هـ (ص١٩).

استصلاحًا أو استحسانًا؛ لدفع حرج أو مشقة ونحوها.

ومنهج الاستنباط ذكره الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ فقال:

«اعلم أنه حق على المجتهد أن يطلب لنفسه أقوى الحجج عند الله ما وجد إلى ذلك سبيلًا؛ لأن الحجة كلما قويت أمن على نفسه من الزلل، وما أحسن قول الشافعي في الأم: وإنما يؤخذ العلم من أعلى.

وقال -فيما حكاه عنه الغزالي في المنخول-: إذا وقعت الواقعة فليعرضها (المجتهد) على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الخبر المتواتر، ثم الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصًا حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجمعًا عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعًا خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولًا ويقدمها على الجزئيات... فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد.

قال الغزالي: هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي، ولقد أخر الإجماع عن الأخبار، وذلك فيه تأخير مرتبة لا تأخير عمل؛ إذ العمل به مقدم، ولكن الخبر مقدم في المرتبة عليه فإنه مستند قبول الإجماع[1].

وخالف بعضهم فقال: الصحيح أن نظره في الإجماع يكون أولًا؛ إذ النصوص يحتمل أن تكون منسوخة، ولا كذلك الإجماع، وإنما قدَّم الشافعيُّ النصَّ على الظاهر تنبيهًا على أنه يطلب من كل شيء ما هو الأشرف، فأوَّل ما يطلب من الكتاب والسنة النص، فإن لم يجد فالظاهر، فإن

---

(١) المنخول، للغزالي، (ص٤٦٦-٤٦٧).

لم يجد في منطوقها ولا مفهومها رجع إلى أفعال النبي ﷺ، ثم في تقريره بعض أمته، فإن لم يجد نظر في الإجماع، ثم في القياس إن لم يجد الإجماع، وسكت الشافعي عما بعد ذلك، ولا شك أن آخرَ المراتبِ إذا لم يجد شيئًا الحكمُ بالبراءة الأصلية[1].

المدرك الثالث: التطبيق:

تطبيق الحكم على النازلة يراد به: تنزيل الحكم الشرعي على المسألة النازلة.

ذلك أن تصور النازلة وفهمها فهمًا صحيحًا، ثم تكييفها من الناحية الفقهية يتعرف بهما على حكم النازلة المناسب لها، وهذا نظر جزئي خاص.

أمَّا تنزيل هذا الحكم على النازلة فهو أمر آخر؛ إذ يحتاج ذلك إلى نظر كليٍّ عام، فلا بدَّ من مراعاة المصالح عند تطبيق الحكم على النازلة بحيث لا يفضي تحصيل المصلحة الجزئية إلى تفويت مصلحة عظمى.

وعليه فإعطاء النازلة حكمًا خاصًّا بها لا بدَّ أن يُحافَظَ معه على مقاصد الشريعة؛ ولهذا ترك النبي ﷺ هدم الكعبة وبناءها على قواعد إبراهيم عليه السلام مراعاة للمصلحة العليا[2].

إن تنزيل الأحكام على النوازل ليس بالأمر الهين، وإنما يحتاجُ إلى فقه دقيق، ونظر وثيق، وقد أشار السبكي رحمه الله إلى الفرق بين الفقيه المطلق وهو الذي يصنف ويدرس، وبين الفقيه المفتي وهو الذي ينـزل الأحكام الفقهية على أحوال الناس الواقعات، وذكر أن الفقيه المفتي أعلى رتبة من الفقيه المطلق، وأنه يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته[3].

فلا بدَّ حينئذٍ من مراعاة مقاصد الشريعة ومصالحها وقواعدها الكلية والموازنة بين

---

(١) البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٢٢٩- ٢٣٠).

(٢) أخرج البخاري، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنيانها، (١٥٨٥)، ومسلم، كتاب الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، (١٣٣٣)، من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت، ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام؛ فإنَّ قريشًا استقصرت بناءَه، وجعلت له خَلفًا».

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض، للسيوطي، (ص١٧٩).

المصالح والمفاسد، والنظر إلى المآلات وتقدير حالات الضرورة وعموم البلوى، واعتبار الأعراف والعادات، واختلاف الأحوال والظروف والزمان والمكان، إلى غير ذلك.

فإنْ عَجَزَ الفقيه عن الوصول إلى حكم في النازلة فإن عليه التوقف حتى يجد فيها مخرجًا، وينتهي إلى قول محدد فيها، فإن كانت مسألة تضيق وقت العمل بها جاز له أن يُقلد فيها أوثق العلماء عنده علمًا ودينًا.

قال ابن عبد البر رحمه الله: «ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولًا في دينه لا نظير له من أصل، ولا هو في معنى أصل، وهذا الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديمًا وحديثًا، فتدبَّرْهُ»[1].

المطلب الرابع: الاستنباط بالرد إلى الأدلة الشرعية وضوابطه:

الأدلة الشرعية التي تفيد في استثمار الأحكام واستنباطها معلومة مشهورة، وطريق الاستنباط منها مذكورة ومعروفة؛ قال الشافعي رحمه الله: «نعم يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة التي قد رُوِيَتْ من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها؛ فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع، ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحلُّ القياس والخبر موجود»[2].

فهذه الأدلة هي المصادر الأصلية، وهي متفق عليها في الجملة -بحمد الله- وكلها يعود إلى كتاب الله تعالى، كما قال الشافعي رحمه الله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[3].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، (٢/ ٨٤٨).
(٢) الرسالة، للشافعي، (ص ٥٩٩).
(٣) المرجع السابق، (ص ٢٠).

ثم تأتي الأدلة التي اختلف فيها في رتبة ثانية بعد الأصول الأربعة المذكورة، وتُسمَّى المصادر الفرعية وأهمها: الاستحسان، والاستصلاح، والعرف، والاستصحاب، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وسدُّ الذرائع، وغير ذلك.

وفيما يأتي بيان تلك المصادر الأصلية والفرعية، مع ذكر أسباب الرد إليها لدى استنباط أحكام النوازل وعمل المجتهد فيها بالاستنباط.

أولًا: الكتاب والسنة (النصوص):

لا اختلاف أن القرآن والسنة هما الأصلان المعصومان والوحيان المطهران، وهما المشتملان على أدلة الأحكام من غير نقصان، وعمل المجتهد فيهما على ثمانية أقسام ذكرها الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال:

أحدها: ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النص:

كاستخراج علَّة الربا من البُرِّ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس.

ثانيها: ما استخرجه من شبه النص:

كالعبد في ثبوت ملكه؛ لتردد شبهه بالحُرِّ في أنه يملك؛ لأنه مُكلَّف، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك؛ لأنه مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أن المنكرين له جعلوه داخلًا في عموم أحد الشبهين، ومن قال بالقياس جعله ملحقًا بأحد الشبهين.

ثالثها: ما كان مستخرجًا من عموم النص:

كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، يعم الأب والزوج، والمراد به أحدهما، وهذا صحيح يتوصل إليه بالترجيح.

رابعها: ما استخرج من إجمال النص:

كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلۡمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلۡمُقۡتِرِ قَدَرُهُۥ﴾[البقرة: ٢٣٦]؛

فيصح الاجتهاد على قدر المتعة باعتبار حال الزوجين.

خامسها: ما استخرج من أحوال النص:

كقوله تعالى في المتمتع: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾[البقرة: ١٩٦]؛ فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى.

سادسها: ما استخرج من دلائل النص:

كقوله تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[الطلاق: ٧]، فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمُدَّين، بأن أكثر ما جاءت به السنة في فدية الآدمي أن لكلِّ مسكين مُدَّين، واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمُدٍّ بأن أقلَّ ما جاءت به السنة في كفارة الوطء، أن لكل مسكين مُدًّا.

سابعها: ما استخرج من أمارات النص:

كاستخراج دلائل القِبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿ وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾[النحل: ١٠٦]، مع الاجتهاد في القِبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم.

ثامنها: ما استخرج من غير نص ولا أصلٍ:

قال: واختلف أصحابنا في صحة الاجتهاد بغلبة الظن على وجهين:

أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل؛ لأنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي؛ ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان؛ لأنه تغليب ظن بغير أصل.

والثاني: يصح الاجتهاد به؛ لأن الاجتهاد في الشرع أصل، فجاز أن يُسْتَغْنَى عن أصل. وقد اجتهد العلماء في التعزير على ما دون الحد بآرائهم في أصله من ضرب وحبس، وفي تقديره بعشر جلدات في حال، وبعشرين في حال، وليس لهم في هذه

المقادير أصل مشروع. والفرق بين الاجتهاد بغلبة الظن وبين الاستحسان: أن الاستحسان يترك به القياس، والاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس[1].

الفرع الأول: ضوابط الاستنباط من الكتاب والسنة:

عند الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة يتعين مراعاة الضوابط التالية:

أولًا: تلقي نصوص الوحيين بالتسليم والتعظيم:

أَمَرَ الله تعالى بالدخول في شرائع الإيمان كافَّةً، ونهى عن الإيمان ببعض والتكذيب ببعض، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ [البقرة: ٢٠٨] وأَمَرَ المؤمنين أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[آل عمران: ٧]، كما نعى القرآن على من آمن ببعض الكتاب أو الرسل وكفر ببعض.

وفي الحديث: «**إن القرآن لم ينـزل يُكَذِّبُ بعضُهُ بعضًا؛ بل يُصَدِّقُ بعضُه بعضًا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فَرُدُّوه إلى عالمه**»[2].

«فينبغي للمسلم أن يُقَدِّرَ قدرَ كلام الله ورسوله، فجميع ما قاله الله ورسوله يجب الإيمان به، فليس لنا أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض، وليس الاعتناء بمراده في أحد النصين دون الآخر بأولى من العكس»[3].

فكلُ ما أَمَرَ به الشارع أو نهى عنه، أو دلَّ عليه وأخبر به، فحقُّهُ التصديقُ والتسليم مع الإجلال والتعظيم، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ

---

(١) أدب القاضي، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، تحقيق: محيي السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م (١/ ٥١٦)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٢٣١-٢٣٢)، إرشاد الفحول، للشوكاني، (٢/ ١٠٥٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الإيمان، لابن تيمية، (ص٣٤) باختصار.

لَهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[الحج: ٣٢].

وما كان -من أَمْرِ الله- متعلِّقًا بعمل فحقُّهُ الامتثالُ والاتباع بلا تردد، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب: ٣٦].

والسنة صنو الكتاب في وجوب التسليم والتعظيم.

قال الأوزاعي[١][٢] للزهري: يا أبا بكر، حديث رسول الله ﷺ: «**ليس منا من لطم الخدود و...**»[٣]، و«**ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف حقَّ** -وفي رواية: شرف- **كبيرنا**»[٤]، وما أشبه من الحديث ما معناه؟ فأطرق الزهري ساعة، ثم رفع رأسه فقال: «من الله ﷻ العلم، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم»[٥].

وَوَرَدَ ذلك عن الزهري عقب روايته لحديث: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...**»[٦]، والحديث رواه الأوزاعي عن الزهري، ثم قال: فقلت للزهري: ما هذا؟

---

(١) في أصل الرواية «قال رجل للزهري»، قال ابن حجر: «وهذا الرجل هو الأوزاعي»، تغليق التعليق، (٥/ ٣٦٦).

(٢) أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو، الأوزاعي، كان ثقة مأمونًا صدوقًا فاضلًا خيرًا كثير الحديث والعلم والفقه حجة، ولد سنة ٨٨هـ، وتوفي سنة ١٥٧هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٧/ ٤٨٨)، وطبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص٧٦).

(٣) أخرجه: البخاري، كتاب الجنائز، باب: ليس منا من شق الجيوب، (١٢٩٤)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية، (١٠٣)، من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٤) أخرجه: أبو داود، كتاب الأدب، باب: في الرحمة، (٤٩٤٣)، والترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في رحمة الصبيان، (١٩٢٠) -واللفظ له-، من حديث عبدالله بن عمرو. قال الترمذي (١٩٢١): «حسن صحيح». وفي الباب: عن أنس بن مالك، وابن عباس، وأبي أمامة، وأبي هريرة ﷺ.

(٥) أخرجه أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال أبو بكر في السنة، تحقيق: د. عطية الزهراني، الناشر: دار الراية - الرياض، ط١، (٣/ ٥٧٩) عن الزهري.

(٦) أخرجه: البخاري، كتاب الأشربة، باب: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ =

فقال: «من الله العلم، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم، أَمِرُّوا أحاديثَ رسول الله ﷺ كما جاءت»[١]، زاد في لفظ: «من الله القول، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم، أَمِرُّوا حديثَ رسول الله ﷺ كما جاء بلا كيفٍ»[٢]، وقال مَرَّةً: «وكانوا يُجْرُون الأحاديث عن رسول الله ﷺ كما جاءت تعظيمًا لحرمات الله»[٣].

«والإنسان إذا علم أن الله تعالى أصدق قيلًا، وأحسن حديثًا، وأن رسوله هو رسول الله بالنقل والعقل والبراهين اليقينية، ثم وَجَدَ في عقله ما ينازعه في خبر الرسول، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، فإن العامِّيَ يصدق لأهل الاختصاص ما يقولونه دون اعتراض، وإن لم يتضح له وجهه، وإذا اتضح ازداد نورًا على نور... فكيف حال الناس مع الرسل وهم الصَّادقون المصدقون؛ بل لا يجوز أن يخبر الواحد منهم خلاف ما هو الحق في نفس الأمر»[٤].

ثانيًا: جمع النصوص في الباب الواحد وإعمالها ما أمكن:

إن معقد السلامة من الانحراف أو الخطأ عند بحث نازلة وتفصيل أحكامها هو جمع ما وَرَدَ بشأنها من نصوص الكتاب والسنة على درجة الاستقصاء، مع تحرير دلالات كلٍّ، وتصحيح النقل عن النبي ﷺ، واعتماد فَهْمِ الصحابة والثقات من علماء السلف الصالح ﷺ، فإن بدا ما ظاهره التعارض بين نصوص الوحيين عند المجتهد -لا في الواقع ونفس

= ﴿ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، (٥٥٧٨)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله، (٥٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) أخرجه أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني في حلية الأولياء، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٤، (٣/ ٣٦٩) عن الزهري.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ٣٤٦).

(٣) الاعتقاد، للبيهقي، (ص٢٥١).

(٤) درء التعارض، لابن تيمية، (١/ ١٤١-١٤٢) باختصار وتصرف.

الأمر- فينبغي الجمع بين هذه الأدلة بردِّ ما غمض منها واشتبه إلى ما ظهر منها واتضح، وتقييد مطلقها بمقيدها، وتخصيص عامِّهَا بخاصِّهَا، فإن كان التعارض في الواقع ونفس الأمر فبنسخ منسوخها بناسخها -وذلك في الأحكام دون الأخبار؛ فإن الأخبار لا يدخلها نسخ- وإن لم يكن إلى علم ذلك من سبيل، فبردِّهِ إلى عالمه ﷻ.

قال سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[آل عمران: ٧].

وفي الحديث قوله ﷺ: «**نزل الكتاب الأول من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف، زاجرًا، وآمرًا، وحلالًا، وحرامًا، ومحكمًا، ومتشابهًا، وأمثالًا، فأحِلُّوا حلاله، وحرِّموا حرامه، وافعلوا ما أُمرتم به، وانتهوا عما نُهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا**»[١].

وإذا اتضح هذا؛ فإنه لا يجوز أن يؤخذ نص وأن يطرح نظيره في نفس الباب، أو أن تُعْمَلَ مجموعةٌ من النصوص وتُهْمَلَ الأخرى؛ لأن هذا مظنة الضلال في الفهم، والغلط في التأويل، قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضًا»[٢].

وقال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض، فإن مأخذ الأدلة عند

---

(١) أخرجه: ابن حبان في «صحيحه» (٣/ ٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٥٥٣)، والطبراني في «المعجم الكبير»، (٩/ ٢٦)، من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي، (٢/ ٢١٢).

الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها...»(١).

ومما يلتحق بهذا المعنى: جمعُ روايات الحديث الواحد، والنظر في أسانيده وألفاظه معًا وقبول ما ثبت، وطرح ما لم يثبت، وكما قيل: والحديث اذا لم تجمع طرقه لم تتبين علله، ثم النظر في الحديث بطوله وفي الروايات مجتمعة.

وقد حكى الباقلاني الإجماع على منع التعارض بين الأدلة الشرعية في نفس الأمر مطلقًا، كما روى الخطيب البغدادي عنه ذلك، فقال: «يقول الباقلاني: وكل خبرين عُلِمَ أن النبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأن معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أَمْرٍ ونهي وغير ذلك، أن يكون موجب أحدهما منافيًا لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كانا أمرًا ونهيًا، وإباحة وحظرًا، أو يوجب كون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا إن كانا خبرين، والنبي ﷺ منزه عن ذلك أجمع، ومعصوم منه باتفاق الأمة، وكل مثبت للنبوة»(٢).

ثالثًا: حجية فهم الصحابة والسلف الصالح:

إذا كان الكتاب الكريم حَمَّالَ أوجهٍ في الفهم مختلفة؛ فإن بيان أصحاب نبينا ﷺ له حجة وأمارة على الفهم الصحيح، فهم أبرُّ الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، وأصحها فطرة، وأحسنها سريرة، وأصرحها برهانًا، حضروا التنزيل وعلموا أسبابه، وفهموا مقاصد الرسول ﷺ وأدركوا مراده، اختارهم الله تعالى -على علم- على العالمين سوى الأنبياء والمرسلين، «فكل من له لسان صدق من مشهور بعلم أو دين، معترف بأن خير

---

(١) الاعتصام، للشاطبي، (١/ ٢٤٤-٢٤٥).

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، (٢/ ٥٥٨).

هذه الأمة هم الصحابة ﷺ»[1].

«فمن أخبرنا الله ﷻ أنه علم ما في قلوبهم، فرضي عنهم، وأنزل السكينة عليهم، فلا يحل لأحد التوقف في أمرهم، أو الشك فيهم البتة»[2].

قال قتادة رحمه الله في قوله تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾[سبأ: ٦]-: «أصحاب محمد ﷺ »[3].

وقال سفيان رحمه الله في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ﴾ [النمل: ٥٩]: «هم أصحاب محمدﷺ »[4].

وفي منزلة علمهم واجتهادهم وفتاويهم قال الإمام الشافعي رحمه الله: «... فعلموا ما أراد رسول اللهﷺ عامًّا وخاصًّا، وعزمًا وإرشادًا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد، وورع وعقل، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا، ومَنْ أدركنا ممن يُرضَى أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لرسول اللهﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول، ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله»[5].

وأفضل علم السلف والخلف ما كانوا مقتدين فيه بالصحابة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «ولا تجد إمامًا في العلم والدين، كمالك، والأوزاعي، والثوري، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ومثل:

---

(١)شرح العقيدة الأصفهانية، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: سعيد بن نصر بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (ص٢١١).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، (٤/ ١١٦).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٠/ ٣٥٢) عن قتادة.

(٤) تفسير ابن كثير، (٦/ ٢٠١).

(٥) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٨٠)، وعزاه للشافعي في الرسالة البغدادية القديمة.

الفضيل[١]، وأبي سليمان[٢]، ومعروف الكرخي[٣]، وأمثالهم، إلا وهم مصرِّحون بأن أفضل علمهم ما كانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة، وأفضل عملهم ما كانوا فيه مقتدين بعمل الصحابة، وهم يرون الصحابة فوقهم في جميع أبواب الفضائل والمناقب»[٤].

ثم إن التابعين وتابعيهم قد حصل لهم من العلم بمراد الله ورسوله ما هو أقرب إلى منزلة الصحابة ممن هم دونهم؛ وذلك لملازمتهم لهم، واشتغالهم بالقرآن حفظًا وتفسيرًا، وبالحديث رواية ودراية، ورحلاتهم في طلب الصحابة وطلب حديثهم وعلومهم مشهورة معروفة، «ومن المعلوم أن كل من كان بكلام المتبوع وأحواله وبواطن أموره وظواهرها أعلم، وهو بذلك أقوم، كان أحقَّ بالاختصاص به، ولا ريب أن أهل الحديث أعلمُ الأمة وأخصُّها بعلم الرسول ﷺ»[٥].

رابعًا: الإيمان بالنصوص على ظاهرها، وردُّ التأويل المتعسف:

ويقصد بظاهر النصوص مدلولها المفهوم بمقتضى الخطاب العربي، لا ما يقابل

---

(١) أبو علي، الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، الإمام القدوة الثبت، شيخ الإسلام، كان ثقة ثبتًا فاضلًا عابدًا ورعًا كثيرَ الحديث، حدَّث عن منصور، والأعمش، وبيان بن بشر، وحدَّث عنه ابن المبارك، ويحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وابن عيينة، توفي سنة ١٨٧هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٥/ ٥٠٠)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٨/ ٤٢١).

(٢) أبو سليمان، عبدالرحمن بن أحمد بن عطية الداراني، الإمام الكبير، زاهد العصر، ولد في حدود الأربعين ومئة، روى عن سفيان الثوري، وأبي الأشهب العطاردي، وعبد الواحد بن زيد البصري، وروى عنه تلميذه أحمد ابن أبي الحواري، وهاشم بن خالد، وحميد بن هشام العنسي، توفي سنة ٢١٥هـ. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، (١١/ ٥٢٣)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٠/ ١٨٢).

(٣) أبو محفوظ، معروف بن الفيرزان، العابد المعروف بالكرخي، كان أحد المشتهرين بالزهد والعزوف عن الدنيا وأسند أحاديث كثيرة عن بكر بن خنيس، والربيع بن صبيح، وغيرهما، روى عنه خلف بن هشام البزاز، وزكريا بن يحيى المروزي، توفي سنة ٢٠٠هـ. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، (١٥/ ٢٦٣)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٩/ ٣٣٩).

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية، (ص٢١١-٢١٢).

(٥) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٤/ ٩١).

النصَّ عند الأصوليين، والظاهر عندهم ما احتمل معنًى راجحًا وآخرَ مرجوحًا، والنص هو ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، «فلفظة الظاهر قد صارت مشتركة، فإن الظاهر في الفطر السليمة، واللسان العربي، والدين القيم، ولسان السلف، غير الظاهر في عرف كثير من المتأخرين»[١]، فالواجب في نصوص الوحي إجراؤها على ظاهرها المتبادر من كلام المتكلم، واعتقاد أن هذا المعنى هو مراد المتكلم، ونفيه يكون تكذيبًا للمتكلم، أو اتهامًا له بالعيِّ وعدم القدرة على البيان عما في نفسه، أو اتهامًا له بالغبن والتدليس، وعدم النصح للمكلَّف، وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى وحق رسوله الأمين ﷺ.

ومراد المتكلم يُعْلَمُ إمَّا باستعماله اللفظ الذي يدلُّ بوضعه على المعنى المراد مع تخلية السياق عن أية قرينة تصرفه عن دلالته الظاهرة، أو بأن يصرِّح بإرادة المعنى المطلوب بيانه، أو أن يحتفَّ بكلامه من القرائن التي تدلُّ على مراده، وعلى هذا فصرف الكلام عن ظاهره المتبادر -من غير دليل يوجبه أو يبين مراد المتكلم- تحكمٌ غير مقبول سببه الجهل أو الهوى، ولا يسلم لهذا المتأول تأويله[٢] حتى يجيب على أمور أربعة:

أحدها: أن يبيِّن احتمال اللفظ لذلك المعنى الذي أورده من جهة اللغة.

الثاني: أن يبيِّن وجه تعيينه لهذا المعنى أنه المراد.

الثالث: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ لأن الأصل عدمه، قال ابن الوزير رَحِمَهُ اللَّهُ: «من النقص في الدين ردُّ النصوص والظواهر، وردُّ حقائقها إلى المجاز من غير طريق قاطعة تدلُّ على ثبوت الموجب للتأويل...»[٣].

---

(١) المرجع السابق، (٣٣/ ١٧٥).

(٢) التأويل: «صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»ا.هـ، روضة الناظر، لابن قدامة، (ص١٧٨).

(٣) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، لمحمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى ابن المفضل الحسني القاسمي المعروف بابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، (ص ١٢٣).

الرابع: أن يبيِّن سلامة الدليل الصارف عن المعارض؛ إذ دليل إرادة الحقيقة والظاهر قائم، وهو إما قطعيٌّ، وإما ظاهر، فإن كان قطعيًّا لم يُلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلا بدَّ من الترجيح[1].

ومما يدلُّ على إعمال الظواهر: أنه لا يتم بلاغ ولا يكمل إنذار، ولا تقوم الحجة ولا تنقطع المعذرة بكلام لا تفيد ألفاظه اليقين، ولا تدلُّ على مراد المتكلم بها؛ بل على خلاف ذلك، فينتفي عن القرآن -والعياذ بالله- معنى الهداية، وشفاء الصدور، والرحمة، التي وصف الله تعالى بها كتابه الكريم، ومعاني الرأفة والرحمة والحرص على رفع العنت والمشقة عن الأمة، التي وصف الله تعالى بها نبيهﷺ في كتابه العزيز، وهو الذي ترك الأمة على مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فلا التباس في أمره ونهيه، ولا إلغاز في إرشاده وخبره، باطنه وظاهره سواء، كيف لا، وهو القائل: «**إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقًّا عليه أن يدلَّ أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شرَّ ما يعلمه لهم...**»[2].

وفي إنكار التأويل الكلامي ومناهج الفلاسفة والعقلانيين ومن تأثَّر بهم من المتكلمين، يقول الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد توسَّع مَنْ تأخَّرَ عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلًا يَرُدُّون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل -ولو كان مستكرهًا- ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذي رتَّبوه هو أشرف العلوم، وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عاميٌّ جاهل،

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٦/ ٣٦٠-٣٦١)، بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي وأشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، (٤/ ١٠٠٩)، الصواعق المرسلة، لابن القيم، (١/ ٢٨٨- ٢٩٠).

(٢) سبق تخريجه.

فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف»[١].

خامسًا: درء التعارض بين صحيح النقل وصريح العقل:

مما ينبغي اعتقاده أن نصوص الكتاب والسنة الصحيحة والصريحة في دلالتها، لا يعارضها شيء من المعقولات الصريحة؛ ذلك أن العقل شاهد بصحة الشريعة إجمالًا وتفصيلًا.

فأمَّا الإجمال، فمن جهة شهادة العقل بصحة النبوة، وصدق الرسول ﷺ، فيلزم من ذلك تصديقه في كل ما يخبر به من الكتاب والحكمة.

وأما التفصيل، فمسائل الشريعة ليس فيها ما يَرُدُّهُ العقل؛ بل كل ما أدركه العقل من مسائلها فهو يشهد له بالصحة تصديقًا وتعضيدًا، وما قصر العقل عن إدراكه من مسائلها، فهذا لعظم الشريعة، وتفوقها، ومع ذلك فليس في العقل ما يمنع وقوع تلك المسائل التي عجز العقل عن إدراكها، فالشريعة قد تأتي بما يحير العقول لا بما تحيله العقول.

فإن وُجِدَ ما يوهم التعارض بين العقل والنقل، فإما أن يكون النقل غير صحيح، أو يكون صحيحًا ليس فيه دلالة صحيحة على المدَّعَى، وإما أن يكون العقل فاسدًا بفساد مقدماته.

«والمقصود هو بيان أنه إذا ظهر تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي، فلا بدَّ من أحد ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون أحد الدليلين قطعيًّا، والآخر ظنيًّا، فيجب تقديم القطعي نقليًّا كان، أو عقليًّا، وإن كانا ظنِّيين فالواجب تقديم الراجح، عقليًّا كان، أو نقليًّا.

الثاني: أن يكون أحد الدليلين فاسدًا، فالواجب تقديم الدليل الصحيح على الفاسد سواء أكان نقليًّا، أم عقليًّا.

الثالث: أن يكون أحد الدليلين صريحًا والآخر ليس بذاك، فهنا يجب تقديم الدلالة

---

(١) فتح الباري، لابن حجر، (١٣/ ٢٥٣).

الصريحة على الدلالة الخفية، لكن قد يخفى من وجوه الدلالات عند بعض الناس ما قد يكون بينًا وواضحًا عند البعض الآخر، فلا تعارض في نفس الأمر عندئذٍ.

أما أن يكون الدليلان قطعيين -سندًا ومتنًا- ثم يتعارضان، فهذا لا يكون أبدًا، لا بين نقليين، ولا بين عقليين، ولا بين نقليٍّ وعقليٍّ»[١].

وخلاصة اعتقاد أهل السنة في هذا الباب: «أن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه»[٢].

وقد أعمل الصحابة ﷺ هذا الأصل، وتلقاه عنهم التابعون، وتواترت عبارات أهل العلم بهذا المعنى.

يقول الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كل شيء خالف أمر رسول الله ﷺ سقط، ولا يقوم معه رأي ولا قياس، فإن الله تعالى قطع العذر بقول رسول الله ﷺ، فليس لأحد معه أمْرٌ ولا نهي غير ما أمر هو به»[٣].

وعليه فإذا كان التعارض بين نصين فعلى المستنبط العناية بالآتي مراعيًا الترتيب:

١- الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجه مقبول.

لأنه إذا أمكن ذلك، ولو من بعض الوجوه، كان العمل بهما متعينًا، ولا يجوز الترجيح بينهما؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية.

٢- الترجيح بين الدليلين بأحد المرجحات.

---

(١) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، ط٥، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، (١/ ٣٦٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، (٢/ ٣٦٤).

(٣) الأم، للشافعي، (٢/ ٥٩٥).

٣- النسخ لأحد الدليلين.

٤- تساقط الدليلين إذا تعذرت الوجوه السابقة فيترك العمل بهما معًا، ويعمل بغيرهما من الأدلة، كأن الواقعة حينئذٍ لا نصَّ فيها، وهذه صورة فرضية لا وجود لها(١).

والمستنبط للأحكام الفقهية في النوازل المعاصرة قد يقع له إشكال من تعارض الأدلة، فلا بدَّ أن يتعرف على الطريق الذي يسلكه في التعامل مع هذا الإشكال بأيسر طريق.

ونحصر النقاط التي يتبعها المستنبط في ذلك فيما يأتي:

التأكد من حصول التعارض بين الدليلين، ويكون ذلك بالتحقق مما يلي:

١- تساوي الدليلين في القطعية والظنية من جهتي الثبوت والدلالة؛ فلا تعارض بين قطعي وظني، ولا بين نص وقياس.

٢- تساوي الدليلين في قوة الدلالة، بأن تكون دلالتهما من نوع واحد، كدلالة العبارة، أو الإشارة، أو المنطوق، أو المفهوم؛ فإن تفاوت أحدهما على الآخر في القوة فلا تعارض.

٣- اتحاد محل الحكم وزمانه، فإن اختلف المحل أو الزمن فلا تعارض(٢).

فإذا توافرت هذه الأمور أعمل المنهج السابق في العمل عند التعارض، فعلى المجتهد في النوازل التزام القواعد والضوابط عند الترجيح والجمع، ولا يرجح بلا مرجح أو يجمع بدون داعي الجمع، يقول الشاطبي رحمه الله: «لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافًا من غير نظر في ترجيحه على الآخر»(٣).

---

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٥٩٩) وما بعدها، الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٧٦) وما بعدها، أصول الفقه الإسلامي، للزحيلي، (٢/ ١١٦٩) وما بعدها، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، أ.د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، (٥/ ٢٤١١) وما بعدها.

(٢) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٦٠٩-٦١٣)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ١١٤-١١٦)، إرشاد الفحول، للشوكاني، (٢/ ١١١٤-١١١٥).

(٣) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٢٢).

سادسًا: معرفة حال الدليل من حيث العمل به:

يقول الشاطبي: كل دليل لا يخلو:

١- أن يكون معمولًا به في السلف المتقدمين دائمًا أو أكثريًّا.

٢- أو لا يكون معمولًا به إلا قليلًا أو في وقت ما.

٣- أو لا يثبت به عمل.

فهذه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون معمولًا به دائمًا أو أكثريًّا، فلا إشكال في الاستدلال به، ولا في العمل على وفْقِهِ، كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل.

والثاني: ألَّا يقع العمل به إلا قليلًا، ووقع إيثار غيره والعمل به دائمًا أو أكثريًّا؛ فذلك الغير هو السنة المتبعة.

وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلًا، فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفْقِهِ... ولهذا القسم أمثلة كثيرة، ولكنها على ضربين:

أحدهما: أن يُتبين فيه للعمل القليل وجهٌ يصلح أن يكون سببًا للقلة، كما جاء في حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين[1]، وبيان رسول الله ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: «**صل معنا هذين** -يعني: اليومين-»[2]، فصلاته في اليوم (الثاني) في

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الصلاة، باب: في المواقيت، (٣٩٣)، والترمذي، أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ، (١٤٩)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أمَّني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين...»الحديث. وصححه ابن خزيمة (٣٢٥). ورُوي أيضًا من حديث جابر وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه: مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: أوقات الصلوات الخمس، (٦١٣)، من حديث بريدة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلًا سأله عن وقت الصلاة؛ فقال له... فذكره، قال: فلما زالت الشمس =

أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختيار الذي لا يُتَعَدَّى.

ثم لم يزل مثابرًا على أوائل الأوقات إلا عند عارض؛ كالإبراد في شدة الحَرِّ ونحو ذلك.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذلك، ويأتي على وجوه:

١- أن يكون محتملًا في نفسه، والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تَرْكُهُ، والعمل على وفق الأغلب، كقيام الرجل للرجل إكرامًا له وتعظيمًا، فإن العمل المتصل تركه؛ فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم.

٢- أن يكون مما فُعِلَ فلتةً، فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداءً لأحد، كما في قصة الرجل الذي بعثه النبي ﷺ في أَمْرٍ فعمل فيه، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله، فربط نفسه بسارية من سواري المسجد[1].

٣- أن يكون العمل القليل رأيًا لبعض الصحابة لم يُتَابَعْ عليه، كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل بَرَدًا وهو صائم في رمضان، فقيل له: ألست صائمًا؟ فقال: بلى؛ إن ذا ليس بطعام ولا شراب؛ وإنما هو بركة من السماء، نطهر به بطوننا![2].

٤- أن يكون عُمِلَ به قليلًا ثم نسخ، فترك العمل به جملة، فلا يكون حجة بإطلاق،

= أَمَرَ بلالًا فأذَّن، ثم أمره فأقام الظهر، ثم... الحديث.

(١) الرجل هو «أبو لبابة الأنصاري» في قصة بني قريظة، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه ﷺ، فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه، يعني: الذبح. انظر: «مسند الإمام أحمد»(٦/ ١٤١)، السيرة النبوية، لابن هشام، (٢/ ٢٣٦-٢٣٧).

(٢) أخرجه: أبو يعلى في «مسنده»، (٣/ ١٥، ٧/ ٧٣)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار»، (٥/ ١١٤)، وغيرهما، من حديث أنس بن مالك ﷺ قال: مطرت السماء بَرَدًا، فقال لنا أبو طلحة ونحن غلمان: ناولني يا أنس من ذاك البَرَدِ فجعل يأكل وهو صائم... الحديث. قال أنس: فأتيت النبي ﷺ فأخبرته فقال: «خذ عن عمك». وقال الشيخ الألباني في «السلسلة الضعيفة»(٦٣): «منكر». ورُوي موقوفًا على أبي طلحة بإسناد صحيح على شرط الشيخين؛ كما في المصدر السابق.

فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

ومثاله: حديث الصيام عن الميت[1]؛ فإنه لم يُنقَل استمرارُ عملٍ به ولا كثرة، إن أغلب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس، وهما أول من خالفاه.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرَّى العمل على وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل إلا قليلًا وعند الحاجة ومسِّ الضرورة.

أما لو عمل بالقليل دائمًا للزمه أمور:

١- المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليه، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها.

٢- استلزام ترك ما داوموا عليه.

٣- أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه، واشتهار ما خالفه.

فالحذرَ الحذرَ من مخالفة الأولين، فلو كان ثَمَّ فضلٌ ما، لكان الأولون أحقَّ به، والله المستعان.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال، فهو أشدُّ مما قبله، فكل مَنْ خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهذا كافٍ. والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جارٍ هذا المجرى.

وكثيرًا ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يُحَمِّلُونها مذاهبهم، ويُغَبِّرُون بمشتبهها في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء[2].

وقد أوردتُ كلامَ الشاطبي بطوله لبيان أهمية هذا الضابط، والتنبيه على عناصره وأقسامه

---

(١) أخرجه: البخاري، كتاب الصيام، باب: مَن مات وعليه صوم (١٩٥٢)، ومسلم، كتاب الصيام، باب: قضاء الصيام عن الميت، (١١٤٧)، من حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «مَن مات وعليه صيام صام عنه وليه».

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٣/ ٥٦-٧١) بتصرف واختصار، تهذيب الموافقات، لمحمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الرياض، ط٢، ١٤٢٧هـ (ص٢٢٥) وما بعدها.

ومتعلقاته، وإن لم يكن من القصد مناقشة ما ضرب من أمثلة فقهية تتفاوت فيها الأنظار.

ثانيًا: الإجماع:

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أُمَّة النبي ﷺ على حكم شرعي ظني في عصر غير عصر الرسول ﷺ[١].

والإجماع حجة متى انعقد بشروطه المعتبرة[٢].

والإجماع المستند إلى المصلحة أو العرف وليس إلى نصٍّ شرعي يجوز رفعه بإجماع لاحِقٍ إذا تغيرت المصلحة التي بُني عليها الإجماع السابق، فلا تبقى للإجماع الأول حجيَّة إذا لم تتحقق تلك المصلحة، فإذا تغيرت وتحولت لم يكن هناك وجه لبقاء حجية ذلك الإجماع [٣].

وتطبيقًا لما سبق أجاز أبو حنيفة ومالك رَحِمَهُمَا اللهُ إعطاء الزكاة لبني هاشم عند عدم حصولهم على حقِّهم من الخمس[٤]، وذهب بعض التابعين إلى جواز التسعير[٥].

ووجه الرَّدِّ إلى الإجماع في استنباط أحكام النوازل يتأتَّى من جهات:

الأولى: أن الإجماع متى تأتَّى في مسألة فإنه يستند بالأصالة إلى نصٍّ من كتاب وسنة؛ فيثبت فيه عندئذٍ ما يثبت من جهة الرَّدِّ إلى الكتاب والسنة.

الثانية: الإجماع لا تجوز مخالفته إذا انعقد صحيحًا، والناظر في الفقه عمومًا، وفي النوازل خاصة عليه أن يتحرى ألَّا يُفتيَ بخلاف ما أُجمع عليه؛ إذ لا اجتهاد مع إجماع صريح.

---

(١) نهاية السول، للإسنوي، (٣/ ٢٣٧)، المحصول، للرازي، (٤/ ٢٠).

(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (١٩/ ١٩٥).

(٣) نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي (٣/ ٨٨١-٨٨٣)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، (٢/ ٢١١).

(٤) مواهب الجليل، للحطاب، (٣/ ٢٢٤)، شرح مختصر خليل، للخرشي، (٤/ ١١٠)، حاشية الدسوقي، (١/ ٤٩٣)، حاشية ابن عابدين، (٣/ ٢٩٩).

(٥) الاستذكار، لابن عبد البر، (٦/ ٤١٢-٤١٣).

ولهذا كان من شروط المتصدي للفتيا والاجتهاد: العلم بمواقع الإجماع، ومواطن الخلاف.

قال سعيد بن جبير[(١)]: «أعلم الناس أعلمهم بالإجماع والاختلاف»[(٢)].

الثالثة: الإفتاء الجماعي ليس إجماعًا، وليست أعمال المجامع الفقهية إجماعًا أصوليًّا، ولو كانت مجامعَ دوليةً أو عالميةً، على أن الرأي فيها يصدر بأغلبية مطلقة أو اتفاق، وهذا يمكن أن يقترب في المعنى من قول الجمهور عند الأقدمين، ولا شك أن الأصل كثرة الصواب وموافقة الحق في المسائل التي قال بها الجمهور قديمًا أو حديثًا، من غير قطع في جميع المسائل.

ومن كان مجتهدًا فخالف الجمهور فلا حرج عليه، ويسوغ له أن يفتي باجتهاده، ولا يجوز نقض حكم إذا حكم به، ولا منعه من الفتيا، ولا منع أحد من تقليده[(٣)].

ثالثًا القياس:

هو حمل فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ بجامعٍ بينهما[(٤)].

وهو حجة عند أكثر العلماء من لدن الصحابة ﷺ، قال ابن القيم: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره»[(٥)].

---

(١) أبو محمد، سعيد بن جبير بن هشام الأسدي ، الوالبي، مولاهم، الإمام الحافظ المقرئ المفسر الشهيد، أحد الأعلام روى عن ابن عباس فأكثرَ وجوَّد، وعن عبد الله بن مغفل، وعائشة، وعدي بن حاتم، وحدَّث عنه أبو صالح، السمان، وآدم بن سليمان والد يحيى، وأشعث ابن أبي الشعثاء، توفي سنة ٩٥هـ. تهذيب الكمال، للمزي، (١٠/ ٣٥٨)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤/ ٣٢١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في العلل ومعرفة الرجال (٣/ ٦٦) عن سعيد بن جبير أنه قال: أعلم الناس أعلمهم بالاختلاف.

(٣) ميثاق الإفتاء المعاصر، محمد يسري، (ص ٦٢).

(٤) روضة الناظر، لابن قدامة، (ص٢٧٥)، التمهيد، لأبي الخطاب، (١/ ٢٤)، شفاء الغليل، للغزالي، (ص١٨)، العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، (١/ ١٧٤).

(٥) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٢٠٣).

وللقياس أركان، ولكلِّ ركنٍ أحكامٌ وشروط تُمَثِّلُ بالجملة شروط صحة القياس الذي يعتبر لاستنباط الأحكام، ويُرْجَعُ إليه في إدراك الواجب في الوقائع المختلفة.

ومن غير شك فإن القياس هو مظهر من مظاهر إحكام الشريعة وكمالها، وهو برهان صلوحيتها وسعتها؛ فإن النصوص تتناهى وليست كذلك الوقائع والحوادث؛ «فلا سبيل لإعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلا عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي رأسه القياس؛ فالقياس أغزر المصادر الفقهية في إثبات الأحكام الفرعية للحوادث»[(١)].

وعليه فإن الناظر في أحكام النوازل لا يتأتَّى له بحثٌ ولا استدلال إلَّا بعد العلم بالقياس ولا بدَّ، والمعول في إدراك أحكام النوازل عليه هو القياس.

وعلى المفتي أن يُطَوِّلَ البحث في درك النصوص أولًا، ثم التعرف على علل الأحكام ثانيًا؛ إذ العلة هي ركن القياس الأكبر، وعليها مداره واعتماده، ومباحثها من أدقِّ مباحث علم الأصول وأصعبها.

والأحكام المعللة بوصف ظاهر منضبط يشرع الحكم عند وجوده يمكن قياس نظائرها عليها، وتلك العلل قد تكون ثابتة لا تَغَيُّرَ فيها كعلة السُّكر لإثبات حد الخمر، وعلة الإيلاج في فرج محرَّم لإثبات حد الزنا، وقد تكون العلة قابلة للتغير بتغير الأعراف أو المصلحة، وعلى المجتهد أن يتتبع تلك العلل، وأن يعرف أيها يؤثر في جلب الحكم[(٢)].

وقد يظهر بجلاء أن علَّة الحكم مرتبطة بمصلحة ما فإذا زالت فلا ينبغي أن يبقى للحكم وجود؛ ولذا رأينا عمر رضي الله عنه يقول -بعد أن جمع الصحابة على إمام في التراويح-: «نِعْمَ

(١) المدخل الفقهي العام، للزرقا، (١/ ٧٩-٨٠).

(٢) الحكم الشرعي بين العقل والنقل، د. الصادق الغرياني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٩م، (ص١٣٦)، أصول الفقه، لأبي زهرة، (ص٢٧٥).

البدعة هذه»[١]؛ لأن علة تركه ﷺ المداومة عليها هو خشيته أن تُفرض على أُمَّتِهِ[٢].

وأَمَرَ عمرُ بن عبد العزيز رحمه الله بكتابة السنة وتدوينها مع أنه ﷺ نهى عن أن يكتب عنه شيء غير القرآن؛ خوفًا من أن يختلط القرآن بغيره، فلما زال هذا السبب كُتِبَت السُّنة[٣].

وإذا كانت تلك الأمثلة قد حُسم أمرُها في فقه الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم، فإن ثمة أمثلةً في عالم اليوم قابلة لهذا التغير ومرشحة لهذا التطور، وإن لم يقع عليها اتفاق.

وهكذا ينفتح باب الاجتهاد بسبب اختلاف الواقع بين زمنه ﷺ والعصور المتقدمة من جهة، وبين العصور المتأخرة من جهة أخرى.

رابعًا: المصلحة المرسلة:

المصلحة -لغةً-: ما فيه صلاح قوي، وهي ضدُّ المفسدة[٤].

وفي الاصطلاح معناها: جلبُ المنفعة ودفعُ المضرة[٥]، أو ما تضمن جَلْبَ المنافع ودَرْءَ المفاسد على وجه لا يستقلُّ العقل بدركه على حال[٦].

---

(١) أخرجه: البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب: فضل من قام رمضان، (٢٠١٠).

(٢) المغني، لابن قدامة، (٢/ ٦٠٣)، المجموع، للنووي، (٤/ ٣٠)، وانظر: صحيح البخاري (٢/ ٧٠٧)، وموطأ مالك، (١/ ١١٤ - عبد الباقي)، وشعب الإيمان، للبيهقي، (٣/ ١٧٧).

(٣) أخرج مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب: التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، (٣٠٠٤)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تكتبوا عنِّي، ومَن كتَبَ عَنِّي غيرَ القرآنِ فليَمْحُهُ، وحدِّثوا عنِّي ولا حرج...».

قال ابن القيم رحمه الله: «وإنما نهى النبي ﷺ عن كتابة غير القُرآن في أوَّل الإسلام؛ لئلَّا يختلط القرآن بغيره، فلما علم القرآن وتميز وأُفرِد بالضبط والحفظ وأُمنت عليه مفسدة الاختلاط أُذن في الكتابة». حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، (١٠/ ٥٥).

(٤) لسان العرب، لابن منظور، (٧/ ٣٨٤).

(٥) المستصفى، للغزالي، (ص ١٧٤).

(٦) الاعتصام، للشاطبي، (٢/ ١١٣).

والمصالح من حيث حكمها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- **المصالح المعتبرة**: وهي التي حَكَمَ الشارع عليها بالاعتبار، وذلك كتشريع القصاص لمصلحة حفظ النفس، وتشريع الجهاد لمصلحة حفظ الدين، وهذه لا خلاف في اعتبارها، وليست هي المعنية بالدراسة في أصل المصلحة.

٢- **المصالح الملغاة**: وهي التي حكم الشرع عليها بالإلغاء، وذلك كمصلحة الأنثى في مساواتها بالذكر في الميراث، ومصلحة المرابي في تنمية ماله عن طريق الربا، فهذه لا خلاف في إهدارها، وعدم التعويل عليها.

٣- **المصالح المرسلة**: وهي التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار، ولا بالإلغاء، مع دخولها تحت أصل كلي معمول به في الشرع، وهذه هي المقصودة عند إطلاق لفظ المصلحة في الأصول.

فهي: «كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع الضرورية، والحاجية ودون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء» وقد سمَّاها العلماء مصلحة مرسلة، أما كونها مصلحة: فلأنها تجلب نفعًا، وتدفع ضررًا، وهي مرسلة: لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه، فهي إذن تكون في الوقائع المسكوت عنها، وليس لها نظير منصوص على حكمه حتى تقاس عليه، وفيها وصف مناسب لتشريع حكم معين، من شأنه أن يحقق منفعة أو يدفع مفسدة [1].

حجية المصلحة المرسلة:

لا خلاف بين العلماء في أن العبادات لا يجري فيها العمل بالمصالح المرسلة؛ لأن العبادة سبيلها التوقيف، فلا مجال فيها للاجتهاد والرأي، والزيادة عليها ابتداع في

---

(١) الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، (ص ٢٣٧).

الدين، والابتداع مذموم[١]، ويدل على ذلك السنة والإجماع والاستقراء[٢].

أما المعاملات فقد اختلف العلماء في اعتبار أصل المصلحة المرسلة فيها وفي حجيتها في أبوابها، واشتهر بالقول بها مالك رحمه الله، ثم أحمد بن حنبل رحمه الله، ونسب إلى الشافعية والحنفية إنكار المصلحة المرسلة، وبين هذين الفريقين يقف فريق من العلماء موقفًا وسطًا، كالغزالي رحمه الله الذي اشترط في قبولها أن تكون ضرورية لا حاجية، وأن تكون قطعية كلية، وجعلها كالاستحسان[٣]، «وهذا الخلاف يُحكى في كتب الأصول على نحو واسع، ولكننا لا نجد آثاره بهذه السعة والكثرة في كتب الفقه، فالفقهاء المنسوب إليهم عدم الأخذ بالمصالح المرسلة وُجدتْ لهم اجتهادات قامت على أساس المصلحة المرسلة... كما نجده في فقه الشافعية والحنفية»[٤].

وقد استدل المانعون المنكرون للمصلحة المرسلة بأن القول بالمصلحة المرسلة يعني أن الشارع ترك بعض مصالح العباد فلم يشرع لها من الأحكام ما يحققها في الدارين، قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[القيامة: ٣٦]، وقال سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[المائدة: ٣].

كما استدلوا بأن المصالح المرسلة مترددة بين المعتبرة والملغاة، فليس إلحاقها بالمصالح المعتبرة بأولى من إلحاقها بالملغاة، فامتنع الاحتجاج بها دون شاهد يرجح كونها معتبرة لا ملغاة[٥].

واحتجوا كذلك بأن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، يفتح الباب على مصراعيه لكل

---

(١) المرجع السابق، (ص ٢٣٨).
(٢) القواعد النورانية، لابن تيمية، (ص١١٢-١١٣).
(٣) المستصفى، للغزالي، (ص ١٧٥-١٧٦).
(٤) الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، (ص٢٣٨).
(٥) إحكام الأحكام، للآمدي، (٤/ ١٦٧- ١٦٨).

مفتون من علماء السوء وأئمة الضلال ليقول ما شاء بهواه بعد أن يلبسه ثوب المصلحة.

مناقشة أدلة المنكرين:

هذه هي أدلة المنكرين للمصالح المرسلة، والواقع أنها في ظاهرها قوية، ولها وجاهة واعتبار، ولكنها مع ذلك لا تنهض لدفع هذا الأصل، وإن كانت تفيد في التقييد ووضع الشروط.

فقولهم: إن الشريعة راعت المصالح، ولم تفرط في ذلك صحيح، ولكنها لم تنصَّ على جميع جزئيات المصالح إلى يوم الدين، وإنما نصت على بعضها وعلى كلياتها، ودلت بمجموع أحكامها ومبادئها على أن المصلحة هي مقصود الشارع، و هذا من دلائل صلاحيتها للبقاء والعموم؛ لأن جزئيات المصالح تتغير وتتبدل، فليس من المصلحة أن ينصَّ الشارع الحكيم على كل جزئية؛ وبناءً على ذلك فإنه إذا طرأت مصلحة لم يَرِدْ في الشرع حكم خاص بها وكانت مناسبة ولا تخالف نصًّا ولا أصلًا، فمن السائغ إيجاد الحكم الذي يناسب ويحقق تلك المصلحة.

وأما قولهم بأن المصالح المرسلة مترددة بين المعتبرة والملغاة فهذا صحيح، ولكن هذا لا يترتب عليه إهدارها؛ لأن الإلحاق بالمعتبرة أولى؛ لأن الشريعة مبناها على جلب المصالح، ثم إنه إذا قامت قرينة تدل على أن هذه المصلحة المرسلة محققة لمقاصد الشارع فلا مجال لإهدارها أو إلحاقها بالمصالح الملغاة.

وأما قولهم بأن هذا يُجَرِّئ الجهالَ، فيرد عليه بأن الجهال والمغرضين وأصحاب الأهواء لا يفتأون يمارسون التضليل، ويدخلون إليه من كل باب، سواء من باب المصلحة أو غيره، وإن واجب العلماء كشف زيفهم والرد على ترهاتهم.

أما القائلون بالمصلحة المرسلة فقد استدلوا بالآتي:

١- «أن الشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل»[١]، وأنها «كلها مصالح: إما درء مفاسد أو جلب مصالح»[٢]، وأن «مبناها وأساسها على الحكمة، ومصالح العباد في المعاش والمعاد»[٣].

٢- «أن مصالح الناس ووسائلهم إلى هذه المصالح تتغير باختلاف الظروف والأحوال والأزمان، ولا يمكن حصرها مقدمًا، فإذا لم نعتبر مثلًا إلا ما جاء الدليل الخاص باعتباره نكون قد ضيقنا واسعًا، وفوَّتْنَا على الخلق مصالح كثيرة، وهذا لا يتفق مع عموم الشريعة وبقائها، فيكون المصير إليه غير صحيح»[٤].

٣- أن المجتهدين من الصحابة ومن جاء بعدهم جَرَوْا في اجتهاداتهم على رعاية المصلحة وأنهم كانوا يُفْتُون في كثير من الوقائع بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة، دون تقيد بمقتضى قواعد القياس، أي: بقياسٍ شاهد على اعتبار المصلحة، دون إنكار من أحد، فكان ذلك إجماعًا على اعتبار المناسب المرسل[٥].

ومن هذا العرض لأدلة الفريقين يتضح رجحان القول الثاني وهو قول المعتبرين لأصل المصلحة المرسلة؛ وذلك لقوة أدلتهم، ولضعف أدلة المنكرين، وكثرة الاعتراضات عليها. ويؤيد ذلك أننا «لو لم نجعل المصلحة المرسلة دليلًا من الأدلة للزم من ذلك خلو كثير من الحوادث من الأحكام، ولضاقت الشريعة عن مصالح الناس وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف المجتمعات والأزمان والأحوال»[٦].

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (٢/ ٦).
(٢) قواعد الأحكام، للعز ابن عبد السلام، (١/ ١٤).
(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٣/ ٣)
(٤) الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، (ص٢٤١).
(٥) تغير الأحكام، لكوكسال، (ص١٩٠).
(٦) الجامع لمسائل أصول الفقه، د. عبد الكريم النملة، (ص ٣٩٠).

شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

وضع العلماء شروطًا للعمل بالمصلحة المرسلة، وهذه الشروط هي:

١ -ألا تعارض أصلاً ثابتًا بنص أو إجماع؛ لأن الأصل في الشريعة مصلحة الدين، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاءً لها وحفاظًا عليها[١].

٢- أن يكون الأخذ بها لحفظ ضروري أو لرفع حرج[٢].

٣- أن تكون معقولة بذاتها بحيث لو عُرِضَتْ على العقول السليمة لتلقَّتْهَا بالقبول[٣].

٤- أن تكون المصلحة قطعية حقيقية، وليست ظنية أو وهمية[٤].

٥- أن تكون كلية وعامة، وليست شخصية [٥].

أثر المصلحة المرسلة في استنباط الفتيا:

إذا جرى التسليم بأن المصلحة المرسلة أصل من أصول التشريع والاستدلال، وبأن الشريعة مبنية على رعاية المصالح ودفع المفاسد، والواقع يشهد بتغير المصالح وتَبَدُّلِ الأوصاف التي تكتنف فعل المكلف، فيكون في وقت وفي حال مصلحة، ويكون في وقت وفي حال مفسدة؛ فإنه لا مانع من القول بتغير الفتيا بتغير المصلحة؛ بل إن «المصلحة تعتبر أهم الأدلة الاجتهادية التي تعدُّ سببًا لتغير الفتاوي والأحكام؛ وذلك لأنه ثبت بالاستقراء أن تغير الفتاوي والأحكام بتغير المصالح يتردد كثيرًا على ألسنة الفقهاء أكثر مما يتردد على تغير الفتاوي والأحكام بالعرف والاستحسان، ولعل ذلك

---

(١) تغيير الأحكام، لكوكسال، (ص١٨٧).

(٢) المحصول، للرازي، (٦/ ٢٢٠)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٧٨).

(٣) الاعتصام، للشاطبي، (٢/ ١٢٩)، الوجيز، د. عبد الكريم زيدان، (ص ٢٤٢).

(٤) المستصفى، للغزالي، (ص ١٧٦ - ١٧٧).

(٥) المستصفى، للغزالي، (ص ١٧٦)، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، (ص٤٥١-٤٥٥).

يرجع إلى أن المصلحة أسرع في تغيرها من آن لآخر»[١].

فالأحكام التي تُبْنَى على المصلحة تكون تابعة لهذه المصلحة دائمًا، وتدور معها حيث دارت كدورانها مع العلة سواء بسواء تثبت بثبوتها وتنتفي بانتفائها، «فإذا بقيت المصلحة بقي الحكم الذي يترتب عليها، وإذا تغيرت المصلحة اقتضى هذا التغير حكمًا جديدًا مناسبًا للمصلحة الجديدة»[٢]، وهذا التوقف أو التغير ليس من قبيل النسخ للحكم؛ لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، فالحكم الأول باقٍ، ولكن لكون محله لم تتوافر فيه الأسباب الموجبة لذلك الحكم فتعذر تطبيق ذلك الحكم، فإذا ما توافرت أسبابه مرة ثانية وجب تطبيقه.

إن تغير الفُتيا بتغير المصالح أمرٌ ضروري؛ وذلك لأن «الحياة في تطور مستمر، وأساليب الناس في الوصول إلى مصالحهم تتغير في كل زمان وبيئة، وفي أثناء ذلك تتجدد مصالح العباد، فلو اقتصرنا على الأحكام المنصوصة مصالحها لتعطل كثير من مصالح العباد بجمود التشريع، وهذا ضرر كبير لا يتفق مع قصد الشارع من تحقيق المصالح ودفع المفاسد، وحينئذ لا بد من إصدار أحكام جديدة تتوافق مع المقاصد الشرعية العامة والأهداف الرئيسة، حتى يتحقق خلود الشريعة وصلاحيتها الدائمة»[٣].

الأمثلة على تغير الفتيا بتغير المصلحة:

١ - لما طلب الناس من رسول الله ﷺ أن يُسَعِّرَ لهم لم يفعل، وقال: «**إن الله هو المسعِّرُ القابض الباسط**»[٤]؛ وذلك لأن التسعير وقتها كان سيؤدي إلى ظلم؛ لأن غلاء السعر

---

(١) تغير الفتوى بتغير الحال، د. سيد درويش، (ص٣٢٠) بتصرف.
(٢) تغير الأحكام، لكوكسال، (ص١٨٩).
(٣) تغير الأحكام، لكوكسال، (ص١٨٩).
(٤) سبق تخريجه.

كان بسبب قلة العرض وزيادة الطلب، فلما كان عصر التابعين وتغيرت أحوال الناس، وصارت هناك حالات من الغلاء غير طبيعية، أجاز بعض علماء التابعين التسعير؛ دفعًا للضرر عن الجمهور[١].

٢- في عهد النبي ﷺ كان القرآن محفوظًا في صدور الرجال، ومكتوبًا في موادَّ متفرقةٍ كالجريد واللخاف والعظام والخزف وغير ذلك، فلما تغير الحال باستشهاد كثير من القراء في اليمامة أشار عمر على أبي بكر بجمع القرآن، فأمر أبو بكر زيد بن ثابت بجمع القرآن وكتابته في صحف مجموعة غير متفرقة، فلما كان عهد عثمان تغير الحال باختلاف الناس في القراءات، فأمر عثمان بجمع القرآن في مصحفٍ إمام، ونسخ منه أربع نسخ، وأرسل إلى كل أفق بنسخة، وأَمَرَ بإحراق ما عداها[٢].

٣- منع عمر الصحابة من مغادرة المدينة ليستعين بهم في إدارة الدولة؛ ليستشيرهم في الأحكام والمسائل العامة[٣].

٤- الحكم بطهارة سؤر سباع الطير كالصقر والنسر مراعاةً للضرورة؛ إذ لا يمكن الاحتراز منها بالنسبة لسكان الصحارى والأعراب[٤].

٥- لما كان عام المجاعة أسقط عمرُ حدَّ القطع عن السارق، وليس ذلك إلا لظروف طارئة صاحبت السرقة، وجعلت الحكمة من القطع غير متحققة[٥].

---

(١) تغير الأحكام دراسة تطبيقية لقاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير القرائن والأزمان» في الفقه الإسلامي، لسها سليم مكداش، دار البشائر، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، (٣١٦-٣١٧)، ضوابط المصلحة، للبوطي، (ص١٦١).

(٢) ضوابط المصلحة، للبوطي، (ص٣٠٨- ٣٠٩).

(٣) مناهج الاجتهاد، د. محمد سلام مدكور، (ص٥٤)، المصلحة المرسلة، لنور الدين الخادمي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ (ص٣٩).

(٤) أصول السرخسي، (٢/ ٢٠٤).

(٥) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٣/ ١٠).

وبناءً على ما سبق فإذا وردت النازلة فلم تصادف نصًّا، ولا إجماعًا، ولا أمكن ردُّها إلى قياس، فإن جاءت متضمنة لتحقيق منفعة اعتبر الشارع الحكيم جنسها، ولم يعتبر عينها ولا أهدرها بنصٍّ من نصوصه، وكانت بقية الشروط المعتبرة متوافرة فيها- أمكن الحمل في الحكم عليها، شريطةَ الحذر من اتباع الهوى، والحكم بالتشهي ودون توقٍّ أو تحرٍّ.

خامسًا: **الاستحسان:**

تقدَّمَ أن الاستحسان دليل شرعي تثبت به الأحكام في مقابلة ما يوجبه القياس أو عموم النص[1].

أو هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى[2].

وإمعان النظر في التعريفات السابقة يُفضي إلى أن حقيقة الاستحسان تكمن في ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناءً على دليل، أو استثناء مسألة جزئية من قاعدة كلية أو أصل عام لاقتضاء دليل خاص لذلك[3].

«ويستفاد من مجموع هذه التعاريف أن المقصود بالاستحسان هو العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي؛ لدليل تطمئن إليه نفس المجتهد، يقتضي هذا الاستثناء أو ذاك العدول، فإذا عرضت للمجتهد مسألة يتنازعها قياسان: الأول: ظاهر جلي يقتضي حكمًا معينًا، والثاني: قياس خفي يقتضي حكمًا آخر، وقام في نفس المجتهد دليل يقتضي ترجيح القياس الثاني على القياس الأول، أو العدول عن مقتضى القياس الجلي إلى مقتضى القياس الخفي، فهذا العدول أو ذلك

---

(١) الإحكام، للآمدي، (٤/ ١٦٣-١٦٤)، روضة الناظر، لابن قدامة، (ص١٦٧).

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، (٤/ ٤).

(٣) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ٢٠٥-٢١٠)، أصول السرخسي، (٢/ ٢٠٠- ٢١٠)، الاجتهاد في العصر الحاضر ومدى الحاجة إليه، خالد عبد العليم، رسالة ماجستير، (ص ٣٠٦).

الترجيح هو الاستحسان، والدليل الذي اقتضى هذا العدول يُسَمَّى بوجه الاستحسان، أي: سنده، والحكم الثابت بالاستحسان هو الحكم المستحسن، أي: الثابت على خلاف القياس الجلي، وكذلك إذا عرضت للمجتهد مسألة تندرج تحت قاعدة عامة أو يتناولها أصل كلي، ووجد المجتهد دليلاً خاصًّا يقتضي استثناء هذه الجزئية من الأصل الكلي والعدول بها عن الحكم الثابت لنظائرها إلى حكم آخر للدليل الخاص الذي قام في نفسه، فهذا العدول الاستثنائي هو الاستحسان، والدليل الذي اقتضاه هو وجه الاستحسان، أي: سنده، والحكم الثابت به هو الحكم المستحسن، أي: الحكم الثابت على خلاف القياس، والقياس هنا هو الأصل الكلي أو القاعدة العامة»[(١)].

ثمرة العمل بالاستحسان:

القائلون بالاستحسان -وهم الجمهور- يرون أن الاستحسان له فوائد وثمار تساعد على تحقيق مقاصد الشارع، ومن هذه الفوائد:

١- أنه يحول دون تفحش القياس، ويمنع التعسف الذي قد يسببه طرد القياس والقواعد؛ لذلك قال ابن رشد: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه»[(٢)].

٢- أنه يرفع الحرج ويحقق السعة واليسر؛ لذلك قال السرخسي رَحِمَهُ اللهُ[(٣)]: «الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يُبتلَى فيه الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء

---

(١) الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، (ص ٢٣١).

(٢) البيان والتحصيل، لابن رشد، (٤/ ١٥٦).

(٣) أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل، السرخسي، الإمام الكبير، شمس الأئمة، كان إمامًا علامة، حجة، متكلمًا، فقيهًا، أصوليًّا، مناظرًا، له كتاب المبسوط أملاه وهو في السجن، وله شرح السير الكبير، توفي في حدود سنة ٤٩٠هـ. الجواهر المضية، لمحيي الدين القرشي، (٣/ ٧٨)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٣١٥).

الدَّعَة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين»[(١)].

٣- أنه يحقق المصلحة، ويحقق مقاصد الشرع؛ إذ هو يعتمد بقدر كبير على النظر في المآلات والتماس المصلحة، وتحري مقصود الشارع الحكيم، فالاستحسان تحرٍّ للمصلحة وضبطٌ للمآل؛ لأن «كون النظر في مآلات التطبيق معتبرًا شرعًا يؤكده ويدعمه مبدأ الاستحسان الهادف إلى تحري المصلحة إبان تطبيق الحكم، وذلك عن طريق الاستثناء، من مقتضى القواعد والأقيسة»[(٢)].

من هنا جاء تعريف الإمام الشاطبي: «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي».

حجية الاستحسان.

يعتبر الاستحسان من الأصول المختلف فيها، فقد عمل به الحنفية والمالكية والحنابلة، وأنكره الشافعي، وقال: «من استحسن فقد شرع»[(٣)]، وبالطبع لم يقبله ابن حزم وسائر الظاهرية[(٤)]؛ لأنه من الرأي وهم ينكرون الرأي جملةً وتفصيلًا، ويتمسكون بظواهر النصوص، ولم يقبله -كذلك- الشوكاني، وقال عنه: «إن كان راجعًا إلى الأدلة الأخرى فهو تكرار، وإن كان خارجًا عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو التقوُّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها تارة أخرى»[(٥)].

واستدل العلماء القائلون بالاستحسان بأدلة من أهمها وأقواها: أن الشارع الحكيم قد عدل في بعض الوقائع عن مقتضى القياس، فمن أمثلة ذلك: أن القياس يأبى جواز

---

(١) المبسوط، للسرخسي، (١٠/ ١٤٥).
(٢) الاجتهاد في العصر الحاضر ومدى الحاجة إليه، خالد عبد العليم، (ص ٣٠٥).
(٣) إحكام الأحكام، للآمدي، (٤/ ١٦٢)، المستصفى، للغزالي، (ص ١٧١)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٨٧).
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، (٦/ ١٦- ٢١).
(٥) إرشاد الفحول، للشوكاني، (٢/ ٩٨٩).

السَّلم؛ لأن المعقود عليه معدوم عند العقد، ومع ذلك رخَّص رسول الله ﷺ في السَّلَم، ومن ذلك أيضًا: جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك، فإن العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق؛ لأنها لا تبقى زمانين، فلا بد من إقامة العين المنتفع بها مقام الإجارة في حكم جواز العقد؛ لحاجة الناس إلى ذلك [1].

أنواع الاستحسان:

١ - الاستحسان بالنص:

وهو العدول عن حكم القياس في مسألة ما إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنة، مثاله: أن القياس لا يجوِّز العرايا؛ لأنه يبيع تمرًا برطب، وهو داخل تحت النهي عن بيع المزابنة، الذي سببه الجهل بتماثل البدلين الربويين المتجانسين، والجهل بالتماثل في باب الربا كالعلم بالتفاضل، وهي قاعدة متقررة، ولكن تم العدول عن هذا الحكم، واستثناؤه من الأصل الكلي؛ لدليل ثبت بالسنة، وهو أن رسول الله ﷺ رخصَّ في العرايا.

٢ - الاستحسان بالإجماع:

وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالإجماع، ومثاله: أن القياس لا يجوِّز عقد الاستصناع؛ لأنه بيع معدوم، لكن تم العدول عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو جواز عقد الاستصناع؛ لتعامل الأمَّة به من غير نكير فصار إجماعًا، ومن أمثلته أيضًا: دخول الحمامات بأجر معلوم، فالقاعدة العامة تقضي بفساده لجهالة ما يستهلكه الداخل من الماء، وجهالة المدة التي يمكثها في الحمام، ولكنه أُجيزَ استثناءً من القاعدة العامة استحسانًا لجريان العمل به دون إنكار من أحد.

٣ - الاستحسان بالعرف والعادة:

---

(١) أصول السرخسي، (٢/ ٢٠٣)، الموافقات، للشاطبي، (٤/ ٢٠٧ - ٢٠٨).

وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر مخالف له نظرًا لجريان العرف بذلك وعملًا بما اعتاده الناس، ومثاله: إذا حلف لا يأكل اللحم، فإن القياس يقتضي حنثه إن أكل السمك، لكن إن جرى عرف الناس بعدم إطلاق اسم اللحم على السمك تم العدول عن هذا الحكم، وكذلك إن حلف لا يدخل بيتًا فالقياس يقتضي أنه يحنث إن دخل المسجد؛ لأنه يسمى بيتًا، لكن عدل عن هذا الحكم إلى عدم الحنث؛ لتعارف الناس على عدم إطلاق لفظ البيت على المسجد[1].

٤- الاستحسان بالضرورة:

وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر مخالف له للضرورة.

مثاله: العفو عن يسير الغرر والغبن في المعاملات، وتطهير الآبار التي تقع فيها النجاسة بنزح قدر معين من الماء منها استحسانًا للضرورة مع أنه على خلاف القياس.

٥- الاستحسان بالمصلحة:

وهو العدول عن حكم القياس وعن الأصل العام إلى حكم آخر للمصلحة.

ومثاله: تضمين الأجير المشترك ما يهلك عنده من أمتعة الناس، إلا إذا كان الهلاك بقوة قاهرة لا يمكن دفعها أو التحرز منها، مع أن ذلك خلاف القياس، وخلاف الأصل العام الذي يقضي بعدم تضمينه إلا بالتقصير أو التعدي ؛ لأنه أمين، والمؤتمن غير ضامن إلا إذا فرط أو تعدى[2].

٦- الاستحسان بالقياس الخفي:

وهو العدول عن حكم القياس الظاهر إلى حكم آخر بقياسٍ آخرَ أدقَّ وأخفى من

---

(١) الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، أ.د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، (ص٣٨٤).

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي، (٥/ ١٣٨)، المغني، لابن قدامة، (٨/ ١٠٣- ١٠٤)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٨٩).

الأول لكنه أقوى حجة وأسدُّ نظرًا وأصح استنتاجًا.

ومثاله: الحكم بطهارة سؤر سباع الطير، فالقياس الجلي يلحقها بسباع البهائم، لكن القياس الخفي يلحقها بسؤر الآدمي؛ لأنها تشرب بمناقيرها وهي عظام طاهرة.

أثر الاستحسان في استنباط الفتيا:

مما سبق تبين أن الاستحسان انتقال من حكم ثبت بدليل عام أو قياس جلي إلى حكم آخر ثبت بدليل خاص أو قياس خفي، أو انتقال من حكم في مسألة مندرجة تحت قاعدة كلية أو أصل عام إلى حكم مستند للضرورة أو الحاجة أو المصلحة أو مقتضى العرف والعادة.

وبذلك يتضح أن الاستحسان أداة من أدوات تغير الفُتيا «وأنه من أهم الأصول التطبيقية التي تنتج أحكامًا متغيرة وفق الحاجة، فهو طريقة عملية في تطبيق أدلة الشريعة وقواعدها، عندما تصادم واقع الناس في بعض جزئياتها، فهو النافذة التي يطل منها الفقيه على واقعهم، فيرفع عنهم الحرج ويدفع الضرر، ويحقق المنافع بتطبيق مبادئ الشريعة وأصولها، وهذا يتحقق حينما يكون إعمال الدليل على عمومه في بعض الحالات يؤدي إلى فوات مصلحة الدليل أو إلى تحصيلها وتفويت ما هو أعظم منها، فهنا لا يؤخذ بعموم الدليل في هذه الحالة؛ لأن الشارع لم يقصد بتطبيق هذا الدليل العام الحالات التي يؤدي منها تطبيق هذا العموم إلى ضرر، أو عدم حصول المصالح المقصود تحصيلها بهذا الدليل العام، فهنا يدخل الاستحسان ليبين خروج هذه الحالة من العموم ووجه عدم انطباق المصلحة عليها»[(١)].

فالاستحسان -إذن- أداة لتغير الفتيا، يعطي المفتي مساحة من المرونة يلتمس فيها

---

(١) الفقه التطبيقي: رؤية جديدة لفقه متغير، لعبد الله العلويط، (ص٣٨).

المصلحة المتفقة مع مقاصد الشرع «بحيث إذا عرضت واقعة يقتضي عموم النص فيها حكمًا أو يقتضي الأصل الظاهر حكمًا فيها أو يقتضي تطبيق الحكم الكلي حكمًا فيها، وظهر للمجتهد أن لهذه الواقعة ظروفًا وملابساتٍ خاصة تجعل تطبيق النص العام أو الحكم الكلي عليها أو اتباع القياس الظاهر فيها يُفَوِّتُ المصلحة، أو يؤدي إلى مفسدة، فعدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر اقتضاه تخصيصها، من العام، أو استثناؤها من الكلي، أو اقتضاه قياس خفي غير متبادر، فهذا العدول هو الاستحسان»[1].

وعليه: فإن «المجتهد إذا عرضت له نازلة يقتضي عموم النص فيها حكمًا، أو يقتضي القياس الظاهر المتبادر حكمًا، أو يقتضي تطبيق الحكم الكلي فيها حكمًا، وظهر للمجتهد أن لهذه النازلة ظروفًا وملابساتٍ خاصةً تجعل تطبيق النص العام أو الحكم الكلي عليها أو اتباع القياس الظاهر منها يُفَوِّتُ المصلحة أو يؤدي إلى مفسدة، فعدل فيها عن هذا الحكم إلى حكم آخر اقتضاه تخصيصها من العام، أو استثناؤها من الكلي، أو اقتضاه قياس خفي غير متبادر - فهذا العدول هو الاستحسان، وهو من طرق الاجتهاد بالرأي يحتاج إليه الناظر المجتهد في تقدير الظروف الخاصة لهذه الواقعة، وترجح دليل على آخر للوصول إلى الحكم المناسب لها، الموافق لمقاصد الشرع وكلياته»[2].

كالاستحسان بالنص ممثلين له ببيع السَّلَم وبيع العرايا، واستحسان بالإجماع ممثلين له بالاستصناع، واستحسان بالعرف أو العادة ممثلين له بجريان العرف في الأيمان، كمن قال: والله لا أدخل بيتًا فدخل مسجدًا لم يحنث، واستحسان بالضرورة ممثلين له بما يصعب التحرز عنه، مثل: من صار إلى حلقة ذباب لم يفطر، والعفو عن يسير الغبن في المعاملات[3].

---

(١) تغير الفتوى بتغير الحال، د. سيد درويش، (ص٢٧٦).

(٢) منهج استنباط أحكام النوازل، د. مسفر القحطاني، (ص٤١٥).

(٣) كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري، (٤/ ٦-٨)، أصول السرخسي، (٢/ ٢٠٢-٢٠٣)، أثر الأدلة =

سابعًا: الاستصحاب:

هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول[(١)].

أو هو استدامة إثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًّا[(٢)]، فهو استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائمًا في الحال حتى يوجد دليل بغيره، أو هو اعتبار الحكم الذي ثبت في الماضي بدليل مصاحبًا لوقعته وملازمًا لها حتى يوجد دليل يدلُّ على قطع هذه المصاحبة[(٣)].

وللاستصحاب أنواع منها:

١- استصحاب البراءة الأصلية:

أو العدم الأصلي؛ كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم دليل يثبته.

وهذا النوع من الاستصحاب لا خلاف في اعتباره، ومن الأصوليين من يعده من الأدلة المتفق عليها[(٤)].

٢- استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي:

كالطهارة، فإنها وصف متى ثبت أبيحت الصلاة؛ فيستصحب وجودها حتى يثبت خلاف هذا الوصف بالحدث.

٣- استصحاب ما دلَّ العقل والشرع على ثبوته:

كالملك عند وجود سببه؛ فإنه يثبت حتى يؤخذ ما يزيله.

٤- استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع:

=

المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. مصطفى ديب البغا، دار الإمام البخاري، دمشق، (ص١٤٠-١٥٠)، فتح الغفار بشرح المنار، لزين الدين ابن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٥٥هـ - ١٩٦٣م (٣/ ٣٣-٣٤).

(١) نهاية السول، للإسنوي، (٤/ ٣٥٨)، كشف الأسرار، للبخاري، (٣/ ٥٤٥).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٣٣٩).

(٣) مصادر التشريع الإسلامي، د. عبد الوهاب خلاف، (ص١٥١).

(٤) روضة الناظر، لابن قدامة، (ص١٥٥-١٥٦)، إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٣٣٩).

وهو محل خلاف، والأكثر على عدم حجيته؛ لأنه يؤدي إلى تكافؤ الأدلة؛ فيصح لكل من الخصمين استصحاب الإجماع في محل النزاع على النحو الذي يوافق مذهبه.

مثاله: المتيمم إذا رأى الماء بعد الشروع بالصلاة، فالإجماع منعقد على صحة شروعه في الصلاة وأن صلاته صحيحة لو انتهت قبل رؤية الماء، فيستصحب حكم الصحة المجمع عليه حالَ عدم رؤية الماء إلى حال ما بعد الرؤية، وهذا متنازع فيه؛ لأن الإجماع إنما دلَّ على الدوام فيها حالَ عدم الماء دون حال وجوده[١].

والمجتهد ينتفع بالأصل المستصحب حيث عدم دليلًا خاصًّا في المسألة النازلة، وعلى هذا الأصل بنيت جملة من القواعد المهمة، منها: الأصل براءة الذمة[٢]، والأصل في الأشياء الإباحة ما لم يَرِدْ دليل يدل على المنع[٣]، الأصل بقاء ما كان على ما كان [٤]، وغيرها.

ثامنًا: العرف:

مضى أن العرف هو ما استقرَّ في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وهو ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة[٥].

وقد سبقت الأدلة على أهميته، وبيان ضوابطه والقواعد التي تتصل به، وأثره في الاستنباط من الأدلة.

ولا شك أن الأقليات الإسلامية اليوم في ديار غربتها تحكمها أعراف وتقاليد وعادات اعتادها الناس، وأن المجتهد مأمور بالالتفات إليها واعتبارها عند الحكم على نوازل تلك الأقليات المسلمة، وقد سبق النقل عن علمائنا الكبار كالقرافي، والشاطبي،

---

(١) المستصفى، للغزالي، (ص١٦٠-١٦٢)، نهاية السول، للإسنوي، (٤/ ٣٥٨-٣٦٦)، البحر المحيط، للزركشي، (٦/ ٢٠-٢٢)، إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٣٩٩) وما بعدها.

(٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٥٣)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (١/ ٦٤).

(٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٦٠)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (١/ ٧٣).

(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٥١)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (١/ ٦٢).

(٥) التعريفات، للجرجاني، (ص ١٩٣)، العرف والعادة في رأي الفقهاء، د. أحمد فهمي أبو سنة، (ص٨).

وابن القيم، وغيرهم في اعتبار الأعراف سببًا لتغير الفتيا في الأحكام الاجتهادية المبنية على العادات والأعراف.

وقد بالغ ابن القيم في التحذير من إهمال العرف عند الفتيا، فقال: «فإياك أن تهمل قصد المتكلم ونيته وعُرْفه فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئة منه، وتُلزم الحالف والمقر والناذر والعاقد ما لم يُلزمه الله ورسوله به»[١].

ويقول الإمام القرافي: «إن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض، ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكَّة إلى سكَّة أخرى يحمل الثمن في البيع على السكَّة التي تجددت العادة بها، دون ما قبلها، وعلى هذا القانون تراعى الفتاوي على طول الأيام، فمهما تجدد العرف فاعتبِرْهُ، ومهما سقط فأسقطْه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاء رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأل عن عرف بلده وأجْرِهِ عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[٢].

ويقول رحمه الله في مكان آخر: «إن إجراء هذه الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة، إلى ما تقتضيه العادة المتجددة» ثم شرع يفصل: «ألَا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أُطلق فيها الثمن يُحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقدًا معيَّنًا حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عيَّنا ما انتقلت العادة إليه وألغينا الأول لانتقال العادة منه»[٣].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٣/ ٥٣-٥٤).
(٢) الفروق، للقرافي، (١/ ٣١٤) باختصار.
(٣) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، للقرافي، (ص٢١٨- ٢١٩).

وقد سبق التنبيه على أن عبارة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» في لفظها وصياغتها قدرٌ من التساهل؛ لذلك لا يصح حملها على ظاهر ألفاظها، فإن الذي يتغير ليس هو الحكم الشرعي، وإنما هو الفُتيا، وأن التغير لا يعلق بتغير الزمان، وإنما بتغير العوائد والأعراف، وإنما عبر بالزمان؛ لأنه كالوعاء لهذه الأعراف والعادات.

وهناك فرق كبير بين الحكم الشرعي، وبين الفُتيا، فالحكم الشرعي هو «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا»، وهذا لا يمكن أن يتغير ولا أن يتبدل؛ لأن القول بإمكانية تغييره مساوٍ للقول بإمكانية تغير خطاب الله تعالى، وهذا لا يملكه أحد من البشر، كما أنه يعد نسخًا ولا نسخ بعد تمام الرسالة ووفاة الرسول ﷺ.

تاسعًا: قول الصحابي:

قول الصحابي الموقوف عليه له حالتان:

الأولى: أن يكون مما لا مجال فيه للرأي، وهذا له حكم المرفوع كما هو متقرر في علم أصول الحديث[1].

الثانية: أن يكون مما للرأي فيه مجال.

فإن انتشر في الصحابة ولم يظهر له مخالف ولم يعرف نصٌّ يعارضه فهو حجة عند الأكثر.

ويطلق عليه الإجماع السكوتي أو الإقراري، وعليه: فإن هذا القول يُقَدَّمُ على القياس، ويخص به النص، على خلاف بين العلماء في تخصيصه للنصوص.

وإن لم ينتشر، فقيل: حجة على التابعي ومن بعده؛ لأن الصحابي حضر التنزيل فعرف التأويل لمشاهدته لقرائن الأحوال.

---

(١) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ومعه: النكت على نزهة النظر، لعلي حسن عبدالحميد الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، (ص١٤١- ١٤٢).

وقيل: ليس بحجة على المجتهد التابعي -مثلًا- لأن كليهما مجتهد يجوز في حقه أن يخطئ وأن يصيب.

والأول أرجح، وقد ذكر ابن تيمية أن جمهور العلماء يحتجون به[١].

وعن أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ لا يُخرج عن قول الخلفاء الأربعة.

فقولهم عنده حجة، وليس بإجماع؛ لحديث: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين**»[٢]، وحديث: «**اقتدوا باللَّذين من بعدي: أبي بكر وعمر**»[٣].

وأما إذا تخالفت أقوال الصحابة فإن قول أحدهم ليس بحجة على مثله، وهذا موضع اتفاق[٤]، ومن نقل عنه قبول قول الخلفاء الراشدين أو قول أبي بكر وعمر فإن مراده بالنسبة للمقلِّد لا للمجتهد[٥].

وقد اشتهر الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ بالاعتداد بفتوى الصحابي وقوله، وقد عُدَّ هذا من أصول فقهه رَحِمَهُ اللَّهُ.

كما ذكر ذلك ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «الأصل الثاني من أصول فتاوي الإمام أحمد، ما أفتى به الصحابة؛ فإنه إذا وَجَدَ لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يَعْدُها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئًا يدفعه، أو نحو هذا، وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يُقَدِّمْ عليه عملًا ولا رأيًا ولا قياسًا،

---

(١) المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، (٣٣٥- ٣٣٨)، الإحكام، للآمدي، (٤/ ١٥٥-١٦١)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، (ص ٢٥٦-٢٥٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه: الترمذي، كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب: مناقب أبي بكر وعمر، (٣٦٦٢، ٣٦٦٣)، وابن ماجه، المقدمة، باب: في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، (٩٧)، من حديث حذيفة رضي الله عنه. قال الترمذي: «حديث حسن».

(٤) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٤٢٢).

(٥) مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي، (ص٢٥٧).

وإذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيه ولم يجزم بقول»[(١)].

وانتصر ابن القيم لهذا المنهج فقال: «لا يسع المفتي أو الحاكم عند الله أن يفتي ويحكم بقول فلان وفلان من المتأخرين من مقلدي الأئمة ويأخذ برأيه وترجيحه، ويترك الفتوى والحكم بقول البخاري وإسحاق بن راهويه، وعلي بن المديني، بل يرى تقديم قول المتأخرين من أتباع من قلده على فتوى أبي بكر الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود ﷺ. فلا يُدرى ما عذره غدًا عند الله إذا سوَّى بين أقوال أولئك وفتاويهم، وأقوال هؤلاء وفتاويهم فكيف إذا رجَّحها عليها؟! فكيف إذا عَيَّنَ الأخذ بها حكمًا وإفتاءً، ومنعَ الأخذ بأقوال الصحابة؟!!»[(٢)].

ولأهمية هذا المسلك يخاطب ابن القيم المفتين بقوله: «أيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر إذا أفتى بفتوى، وأفتى من قلدتموه بغيرها؟ ولا سيما من قال من زعمائكم: إنه يجب تقليد من قلَّده دينًا، ولا يجوز تقليد أبي بكر الصديق ﷺ، اللهم إنا نشهدك أن أنفسنا لا تطيب بذلك، ونعوذ بك أن نطيب به نفسًا»[(٣)].

وهو في هذا المسلك يتبع شيخه ابن تيمية رحمه الله الذي قال: «وقد تأمَّلت من هذا الباب ما شاء الله فرأيت الصحابةَ أفقهَ الأمة وأعلمَها، واعتبر هذا بمسائل الأيمان، والنذر، والعتق، والطلاق، وغير ذلك، ومسائل تعليق الطلاق بالشروط، ونحو ذلك.

وقد بينتُ أن المنقول فيها عن الصحابة هو أصحُّ الأقوال قضاءً وقياسًا، وعليه يدلُّ الكتاب والسنة، وعليه يدور القياس الجلي، وكل قول سوى ذلك تناقض في القياس مخالف للنصوص،

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٣٠).

(٢) المرجع السابق، (٤/ ١١٨ - ١١٩) باختصار.

(٣) المرجع السابق، (٤/ ١٤٥).

ولم أجد أجود الأقوال فيها إلا الأقوال المنقولة عن الصحابة، وإلى ساعتي هذه ما علمتُ قولًا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه، إلا وكان القياس معه»(١).

هذا هو مذهب ابن تيمية في أقوال الصحابة، وهو إذ يجعل قول الصحابي أصلًا من أصول الاستدلال، إنما يترسم خُطَى إمامه أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، وذلك عن اجتهاد لا تقليد.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أبو داود: قال أحمد بن حنبل: ما أجبتُ في مسألة إلا بحديث عن رسول الله ﷺ إذا وجدتُ في ذلك السبيل إليه، أو عن الصحابة، أو عن التابعين، فإذا وجدتُ عن رسول الله ﷺ لم أعدل إلى غيره، فإذا لم أجد عن رسول الله ﷺ، فعن الخلفاء الأربعة الراشدين المهديين، فإذا لم أجد عن الخلفاء، فعن أصحاب رسول الله ﷺ الأكابر فالأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ، فإذا لم أجد، فعن التابعين، وعن تابعي التابعين، وما بلغني عن رسول الله ﷺ حديث بعمل له ثواب إلا عملت به رجاءَ ذلك الثواب، ولو مرة واحدة»(٢).

«وتظهر أهمية هذا الأصل للمفتي في أن العلم بفتاوي الصحابة وأقضيتهم علمًا جامعًا تمدُّ الفقيه بعناصر الفقه الكاملة، وتعطيه أحكامًا لأشتات من الحوادث في الأقاليم المختلفة؛ حيث إن الصحابة بعد فتح الأمصار رأوا أحداثًا وحضارات مختلفة لم تكن في بلاد العرب، فاستنبطوا أحكام هذه الحوادث من المروي عن رسول الله ﷺ، وعلى ذلك تكون أقضية الصحابة وفتاويهم، وكذلك أقضية كبار التابعين، صورًا ناقلة لأشكال الحضارات والمدنيات التي تواردت على العقل الإسلامي، فالإمام أحمد بهذا الأصل وجد ألوانًا من الحوادث تغنيه في الفتوى عن الفرض والتقدير الذي وسع الفقه الحنفي بما فيه من إيجابيات وسلبيات، وهذا

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢٠/ ٥٨٢).

(٢) المسودة، لآل تيمية، (ص٣٣٦)، أصول الفقه وابن تيمية، د. صالح المنصور، دار النصر، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، (١/ ٣٥٥- ٣٥٦).

لا يعني أن المفتي لا بدَّ أن يجمد على آثار الصحابة، وكبار التابعين، فلا يخرج منها، وإنما العلم الجامع بها يُسهم في إيجاد الأحكام المنصوص عليها، ويُوَسِّعُ من باب القياس، ومن خلال هذه الأقضية والفتاوي المروية يجد الشبيه بالواقعة المسؤول عنها، ويحسن التنظير بين المسائل»[1].

عاشرًا: سد الذرائع:

الذرائع -لغة-: هي الوسائل[2]، ومعناها الاصطلاحي لا يبعد عن معناها اللغوي، فكل طريق وسبب وسيلة لمحرم فهو ذريعة إليه، وكذا كل طريق وسبب لواجب فهو ذريعة إليه.

فالذرائع كما تُسَدُّ إلى الحرام تُفْتَحُ إلى الحلال؛ لأنها في الحالة الأولى، تدفع مفسدة وفي الثانية تجلب مصلحة[3].

ولذلك يقول القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هي وسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة»[4].

وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها.

ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل غير أنها أخفض رتبةً من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة[5].

والقول بالذرائع أكثرَ منه الإمامان مالك وأحمد رَحِمَهُمَاٱللَّهُ، وقد كان دونهما في

---

(١) منهج الإفتاء عند ابن القيم، د. أسامة الأشقر، (ص١٣١).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (٥/ ٣٧).

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، (ص٣٥٣)، مقاصد الشريعة، لعلال الفاسي، (ص١٦٢ - ١٦٣).

(٤) الفروق، للقرافي، (٢/ ٤٥١).

(٥) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، (ص٣٥٣).

الأخذ به الإمامان أبو حنيفة والشافعي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ، ولكنهما لم يرفضاه جملة ولم يعتبراه أصلًا قائمًا بذاته، بل كان داخلًا في الأصول المقررة عندهما كالقياس والاستحسان، ولكن ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يستنكر الاجتهاد عن طريق الذرائع؛ لأن ذلك من أبواب الرأي، والرأي عنده مستنكر كله[١].

وعليه فقد فرَّع الفقهاء فروعًا تحت هذا الأصل، فمن ذلك: تحريم بيع السلاح زمن الفتنة[٢].

وتحريم بيع العنب لمن يعصره خمرًا[٣].

كراهة تزويج الكتابيات الحرائر عملًا بمذهب عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وموافقة الصحابة، لما رأى انصرافًا عن المسلمات ورغبة في غيرهن لجمالهن، ويتأكد المنع إذا ترتب عليه تبعية الأبناء لأمهم في دينها[٤].

ولما رأى عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ اجتراءَ الرجال على التطليق بلفظ الثلاث أوقعه عليهم ثلاثًا، ووافقه على ذلك الصحابة سدًّا لهذا الباب، وتأديبًا على الطلاق بلفظ يخالف السنة[٥].

وقد أفتى الصاحبان من الحنفية بتضمين الصناع والأجير المشترك ما تلف بيده من الأموال وفاقًا للمالكية، وخلافًا لأبي حنيفة؛ وذلك لما وقع التهاون في أموال الناس[٦].

وقال ابن النجار: «وتسد الذرائع -وهي ما ظاهره مباح ويُتوصل منه إلى محرم- ومعنى سدِّها: المنع من فعلها لتحريمه، وأباحه أبو حنيفة والشافعي»[٧].

---

(١) ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، (ص٤٢٤).
(٢) شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (١/ ١٥٧)، الكافي، لابن عبد البر، (٢/ ٦٧٧)، مواهب الجليل، للحطاب، (٦/ ٥٠)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٥/ ١٥٤).
(٣) شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (١/ ١٥٧)، الكافي، لابن عبد البر، (٢/ ٦٧٧)، مواهب الجليل، للحطاب، (٦/ ٥٠).
(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (٢/ ٢٦٧)، المهذب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، (٢/ ٤٤)، المغني لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦).
(٥) سبق تخريجه.
(٦) بدائع الصنائع، للكاساني، (٤/ ٢١١)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (٤/ ٢٩).
(٧) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٤/ ٤٣٤).

والمجتهد ينظر إلى الذرائع بحسب قوة إفضائها إلى الواجب أو المحظور؛ فما كانت مفسدته راجحة وإفضاؤه قريبًا بكثرة أو غلبة فمنعها وتحريمها متجه[1].

وفي بلاد الأقليات يحتاج إلى هذه القاعدة سدًّا للذريعة، وأحيانًا فتحًا لها؛ لتحصيل مصالح أو لدفع مفاسد قد لا تتأتّى إلا من خلال إعمال هذه القاعدة.

حادي عشر: شرع مَنْ قبلنا:

يقصد بشرع من قبلنا: الأحكام التي سنَّها الله تعالى لعباده على ألسنة الرسل المتقدمين على نبينا ﷺ؛ فيدخل في ذلك الشرائع الكتابية من يهودية ونصرانية، وغيرها من الشرائع[2].

وقد اختلف في شرع من قبلنا من حيث حجيته إلى ثلاثة أقسام؛ واسطةٍ وطرفين، طرف يكون فيه شرعًا لنا إجماعًا، وآخر لا يكون شرعًا لنا إجماعًا، وواسطة اختلفوا فيها[3].

فأما الأول: فما هو شرع لنا إجماعًا، وهو ما ثبت في شرعنا، وعليه فالحجة قائمة على مشروعيته من شريعتنا أولًا: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وأما الثاني: فما ليس بشرع لنا إجماعًا وهو أمران:

أولهما: ما ثبت في شرعنا النهي عنه، أو نسخه ورفعه؛ كالآصار والأغلال التي كانت على من سبقنا من الأمم؛ قال تعالى ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[البقرة: ٢٨٦]؛ قال الله تعالى: **قَدْ فَعَلْتُ**[4].

ثانيهما: ما لم يثبت أنه كان شرعًا لمن قبلنا؛ كالمتلقَّى من الإسرائيليات؛ لأن النبي ﷺ

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٣/ ١٣٦)، الموافقات، للشاطبي، (٢/ ٣٥٩) وما بعدها.

(٢) المسودة، لآل تيمية، (ص١٩٣).

(٣) أضواء البيان، للشنقيطي، (٦/ ٨٦)، الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، دار الرسالة، بيروت، (ص٢٦٣-٢٦٤).

(٤) أخرجه: مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان أنه ﷻ لم يكلف إلا ما يطاق، (١٢٦)، من حيث ابن عباس رضي الله عنهما.

نهانا عن تصديقهم وتكذيبهم فيها[١]، وما نهانا ﷺ عن التصديق به لا يكون مشروعًا بالإجماع[٢].

وأما الثالث فهو محل الخلاف: وهو ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعًا لمن قبلنا، ولم يبين لنا في شرعنا أنه مشروع لنا، أم غير مشروع، وقد جرى الخلاف في هذه المسألة على قولين:

أولهما: شرع من قبلنا شرع لنا:

وهو مذهب جمهور الحنفية، وقول الشافعي، وأحمد في أصح الروايتين، وعليها أكثر أصحابه[٣]. وعزاه ابن تيمية إلى جماهير السلف والأئمة[٤].

الثاني: شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا:

وهو قول كثير من الشافعية؛ كالغزالي والرازي والآمدي، ورواية عن أحمد[٥].

واستدلَّ كل فريق بأدلة من الكتاب، والسنة، والنظر العقلي.

وعلى ترجيح القول الأول الذي قال به الأكثر فإن الخلاف فيما يبدو لا يترتب عليه كبير أثر في العمل؛ لأن المثبتين له يشترطون كونه ثابتًا بكتاب الله، أو سنة نبيه ﷺ؛ فلا

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب العلم، باب: رواية حديث أهل الكتاب، (٣٦٤٤)، والإمام أحمد في «مسنده»، (٤/ ١٣٦)، وغيرهما، من حديث أبي نملة الأنصاري رضي الله عنه قال: بينما هو جالس عند رسول الله ﷺ، وعنده رجل من اليهود، مر بجنازة، فقال: يا محمد؛ هل تتكلم هذه الجنازة؟ فقال النبي ﷺ: الله أعلم! فقال اليهودي: إنها تتكلم! فقال رسول الله ﷺ: «ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم؛ وقولوا: آمنا بالله ورسله، فإن كان باطلًا لم تصدقوه، وإن كان حقًّا لم تكذبوه». وصححه ابن حبان (١٤/ ١٥١).

(٢) أضواء البيان، للشنقيطي، (٦/ ٨٦).

(٣) أصول السرخسي، (٢/ ١٠٤)، أحكام القرآن، لابن العربي، (١/ ٣٨)، التمهيد، للإسنوي، (٤٤١)، الإبهاج، لابن السبكي، (٢/ ٢٧٦)، روضة الناظر، لابن قدامة، (ص١٦٠-١٦١)، المسودة، لآل تيمية، (ص١٩٣).

(٤) دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، جمع وتحقيق: د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ٢، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، (٢/ ٥٥).

(٥) التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، (ص٢٨٥)، المستصفى، للغزالي، (١/ ١٦٥)، الإحكام، للآمدي، (٤/ ١٤٧)، روضة الناظر، لابن قدامة، (ص١٦١).

يرد عليهم أن تلك الشرائع السابقة قد اعتراها تحريف أو تبديل.

وبالجملة فما من حكم من أحكام الشرائع السابقة قصَّهُ الله تعالى علينا، أو بينه الرسول ﷺ لنا إلا وفي شريعتنا ما يدلُّ على نسخه أو بقائه في حقنا[(١)].

ومما يرجح القول الأول أن في الأخذ به إثراءً للفقه الإسلامي وتأهيلًا لاستيعاب الوقائع والنوازل، وتنوعًا لمدارك الأحكام في الفقه، ولقد وصف النبي ﷺ خير الصيام وأفضله لبعض أصحابه، وبيّن أنه صيام داود عليه السلام[(٢)]، كما قصَّ النبي ﷺ قصة سليمان مع المرأتين اللتين اختصمتا إلى سليمان بعد أبيه عليهما السلام[(٣)]، والقصة من جملة شريعة مَنْ سبقنا، ومع هذا فإن شراح الحديث استنبطوا من تلك القصة فوائدَ، حتى إن ابن القيم ذكر خمسًا من السنن في ذلك الحديث[(٤)].

ومما يجدر التنبيه إليه: أن بعض المقيمين بديار الأقليات بالغرب دعا إلى مراجعة نقدية للفقه الموروث، مطالبًا بتنقية الفقه مما علق به وأُدخل فيه مما ليس منه عند التحقيق.

ويضرب لما أراد مثلًا فيقول معلقًا على قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ

---

(١) الوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان، (ص٢٦٥).

(٢) أخرجه: البخاري، كتاب التهجد، باب: مَن نام عند السحر، (١١٣١)، ومسلم، كتاب الصيام، باب: النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوَّت به حقًّا أو...، (١١٥٩)، من حديث عبد الله بن عمرو ابن العاص رضي الله عنهما أخبر أن رسول الله ﷺ قال له: «أحب الصلاة إلى الله صلاة داود عليه السلام، وأحب الصيام إلى الله صيام داود: وكان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه، ويصوم يومًا ويفطر يومًا».

(٣) أخرجه: البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ ۚ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: ٣٠]...، (٣٤٢٧)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب: بيان اختلاف المجتهدين، (١٧٢٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن إحداهما؛ فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك! فتحاكمتا إلى داود؛ فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينكما! فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله! هو ابنها! فقضى به للصغرى». وهذا لفظ مسلم.

(٤) الطرق الحكمية، لابن القيم، (ص٨-١٠).

البيع، والنكاح، وسائر المعاملات، وتشتمل على الرخص، وكل ما فيه تيسير وتوسعة؛ لتمكين المكلَّفِ من القيام بما كُلِّفَ به دون مشقة.

ويلحق بها كذلك: المصالح التحسينية، وهي كل ما يعود إلى العادات الحسنة والأخلاق الفاضلة، والمظهر الكريم والذوق السليم، مما يجعل الأُمَّةَ أُمَّةً مرغوبًا في الانتماء إليها، والعيش في أحضانها.

فهذه المصالح العظيمة والمقاصد التي قصد الشارع إلى تحقيقها؛ كجلب المصالح، ودرء المفاسد، وحفظ النظام العام، والحرص على عمارة الأرض، ودفع الحرج عن المكلفين، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة العدل والإحسان ونحوها، لا بدَّ من إحاطة المفتي بها، والتمرس على تطبيقها والتعمق فيها، وأن يربط بين الدليل الجزئي من آية وحديث، وبين الكليات العامة والمقاصد الشرعية.

وإذا لم يراعِ المجتهد مقاصد الشريعة زلَّ؛ ولذا قال الشاطبي رحمه الله: «فزلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»[1].

وما الأقوال الشاذة المهجورة والتخبط في الفُتيا والاضطراب في الترجيح إلا نتاج لإهمال مراعاة مقاصد الشريعة، والتجافي عن هذا الأصل الأصيل والركن الركين من أركان الفُتيا، ذلكم أن الاجتهاد لن ينضج، ولن يقوم إلا بمراعاة المقاصد فتتسع المدارك ويستوعب الناظر نوازل الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها.

قال الشاطبي رحمه الله: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٧٠).

كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليلٍ ما أيًّا كان عفوًا وأخذًا أوليًّا، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكمًا حقيقيًّا»[١].

وقال كذلك: «حتى لتجد أحدهم آخذًا ببعض جزئياتها في هدم كلياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا رسوخ في فهم مقاصدها، ولا راجعًا رجوع الافتقار إليها، ولا مسلِّمًا لما روي عنهم في فهمها ولا راجعًا إلى الله ورسوله ﷺ في أمرها، ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب، فإن العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه محظور»[٢].

إن على المفتي والمجتهد أن يربط الدليل الجزئي بالمقاصد الكلية العامة، فإن قصر في أحدهما حصل له من النقص والخطأ بقدر ما قصر فيه، وعليه: فإن المجتهد محتاج غاية الحاجة إلى المقاصد عند استنباط الأحكام، وفهم النصوص، والتعرف على أسرار التشريع؛ لإلحاق النوازل والمستجدات بما يشبهها من وقائع سابقة، وأقوال للأئمة المتقدمين، وكذلك فإن مقاصد الشريعة تعدُّ من وسائل الترجيح بين الأقوال والأدلة التي ظاهرها التعارض، وذاك -لعمر الله- باب من العلم لا يحسنه إلا من وفقه الله، وألهمه رشده.

وكذلك إن دعته الحاجة إلى استعمال القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان أو العرف فإنه لا يستغني عن مقاصد الشريعة.

---

(١) الاعتصام، للشاطبي، (١/ ٢٤٤- ٢٤٥).

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٧٤-١٧٥) باختصار، الاعتصام، للشاطبي، (٢/ ١٧٣) بتصرف.

فإذا كان العلم القطعي حاصلًا بأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها؛ كان لزامًا على المجتهد والمفتي في النوازل مراعاة هذا الأصل العظيم والمقصد الرئيس من مقاصد الشريعة، فيستحيل أن تأمر الشريعة بما فيه مفسدة، أو تنهى عما تحققت مصلحته، قال البيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الاستقراء دلَّ على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد»(١).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام والمصالح وتعليل الخلق بها، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرع الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»(٢).

ولا ريب أن مراعاة المصالح سمة ملازمة لكل أحكام الشرع، فما من حُكم إلا وقد قرر لرعاية مصلحة، أو درء مفسدة، وإخلاء العالم من الشرور والآثام، مما يدلُّ على أن الشريعة الغراء تستهدف تحقيق مقصد عام، هو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ نظام المجتمع، وتعمير الدنيا وإصلاحها بما يوصل البشرية إلى أرقى درجات الكمال البشري.

وإذا كانت مقاصد الشريعة بهذا الشمول والهيمنة على أحكام الشريعة والملازمة لها- كانت معرفتها أمرًا ضروريًّا لمن يتصدر للفُتيا والاجتهاد.

وقد اعتنى غير واحد من المحققين بمقاصد الشريعة، وأكثرَ من الحديث حولها وتقريرها، إما في تصنيف مستقلٍّ، أو ضمن كتب وأبحاث وفتاوي، وممن أكثر من الكلام عليه والإشارة إليه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ(٣) والإمام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ(٤) والعز

(١) نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإسنوي، (٤/ ٩١).
(٢) مفتاح دار السعادة، لابن القيم، (٢/ ٣٦٣).
(٣) البرهان، للجويني، (٢/ ٨١٠- ٨١١، ٩١١، ٩٢٣).
(٤) المستصفى، للغزالي، (ص١٧٣- ١٨٠)، شفاء الغليل، للغزالي، (ص١٦١) وما بعدها.

ابن عبد السلام في كتابه الفذ «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» وكذلك كتابه «مختصر الفوائد في أحكام المقاصد» ولعله أول من بسط الكلام فيه.

وتلاه تلميذه القرافي[١]، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فهو ممن امتلأت كتبه بمباحث هذا العلم[٢] وقد ألف الدكتور يوسف أحمد محمد البدري كتابًا مفيدًا بعنوان: «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» وهو من الأهمية بمكان لما لشيخ الإسلام رحمه الله من قدم راسخة في العلم وبروز واضح في هذا الباب.

وكذلك تلميذه العلامة ابن القيم[٣] رحمه الله لا سيما في كتابه العظيم «إعلام الموقعين عن رب العالمين» في هذا الباب.

وأما أول من أبرز قواعده وأظهره كَفَنٍّ مستقلٍّ وأصلَّه وقرره، فهو العلامة الشاطبي رحمه الله في «الموافقات» فهو -بحقٍّ- مؤسس هذا العلم، وكتابه مرجع الباحثين ومهيع المفتين المجتهدين[٤].

ثم تتابع الناس في التأليف في هذا الباب، والاهتمام به وتقريره وتوسيع مباحثه.

ولذا يقول العلامة الشاطبي رحمه الله -مبينًا اشتراط فهم مقاصد الشريعة للمجتهد-: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

---

(١) الفروق، للقرافي، (٢/ ٤٥٠) (٢/ ٥٦٩-٥٧٠)، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، (ص٣٠٣- ٣٠٦).

(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (١١/ ٣٥٤)، (٢٠/ ٥٨٣)، (٣٢/ ٢٣٤) وغيرها، القواعد النورانية، لابن تيمية، (ص ٩١، ٢١، ١١٧، ١٣٤-١٣٥) وغيرها.

(٣) مفتاح دار السعادة، لابن القيم، (٢/ ٣٦٢) وما بعدها، إعلام الموقعين، لابن القيم، في مواضع كثيرة جدًّا.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني، (ص٩٣)، الشاطبي ومقاصد الشريعة، للعبيدي، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، (ص ١٣١-١٣٨).

والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»[١].

ثم قال: «فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفُتيا والحكم بما أراه الله»[٢].

ولم ينفرد الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا الشرط للمجتهد، فقد ذكر غير واحد من الأصوليين كالموفق ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في روضة الناظر حيث قال حين تكلم عن القدر اللغوي الذي يتعلق بفهم الكتاب والسنة: «ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه»[٣].

وذكر التاج السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من شروط الاجتهاد: «الاطلاع على مقاصد الشريعة، والخوض في بحارها»[٤].

ونقل السيوطي عن الغزالي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ قوله: «مقاصد الشرع قبلة المجتهدين من توجَّه جهةً منها أصاب الحق»[٥].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وحقُّ العالم فهمُ المقاصد، والعلماء -كما قلنا- متفاوتون على قدر القرائح والفهوم»[٦].

طرق معرفة مقاصد الشريعة:

هناك طرق كثيرة يتعرف بها المجتهد على مقاصد الشريعة، منها:

١- الاستقراء: وذلك بتتبع نصوص الشريعة وأحكامها ومعرفة عللها.

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٠٥- ١٠٦).
(٢) المرجع السابق، (٤/ ١٠٦- ١٠٧).
(٣) روضة الناظر، لابن قدامة، (ص ٣٥٣).
(٤) الإبهاج، لابن السبكي، (٣/ ٢٠٦).
(٥) الرد على من أخلد إلى الأرض، للسيوطي، (ص١٨٢).
(٦) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، (ص١٨).

فإذا استقرأ عللًا كثيرة متماثلة في كونها ضابطًا لحكمة متحدة استخلص منها حكمة واحدة يجزم بأنها مقصد الشارع[١].

٢- معرفة علل الأمر والنهي، وهذا وإن كان له علاقة قوية بالذي قبله غير أنه يُعْنَى بجانب كيفية التعرف على علل الأمر والنهي، وهي المعروفة بمسالك العلة.

٣- مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي ونعني بالابتدائي ما أُمر به أو نهي عنه ابتداءً؛ لا لكونه وسيلة إلى غيره، أو جيء به تبعًا وتأكيدًا للأمر الأول، ولم يقصد بالقصد الأول.

ونعني بالتصريحي ما دلَّ على الأمر والنهي بصيغة صريحة، لا بصيغة ضمنية[٢].

٤- التعبير عن المصالح والمفاسد بلفظ الخير والشر أو النفع والضر، وما أشبه ذلك.

كما قال العز ابن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد»[٣].

إلى غيرها من الطرق الموصلة لأنواع المقاصد الشرعية.

شروط المقاصد:

إنه قد تخفى المقاصد على بعض المجتهدين، أو تختلط عليهم ببعض القواعد الجزئية، أو يدخل على بعضهم الهوى أثناء تقديرها وتحصيلها؛ ولهذا جعل بعض العلماء للمقاصد المعتبرة التي قررها الشارع صفاتٍ ثابتةً وشروطًا محددة ترجع إلى أمور، هي:

١- أن يكون المقصد وصفًا ثابتًا أو قاطعًا، أي: مجزومًا بتحققه أو مظنونًا به ظنًّا قريبًا من الجزم، فالأوهام والتخيلات لا يصح أن تكون مقاصد شرعية؛ لأنه تقعيد

---

(١) المرجع السابق، (ص١٩١).

(٢) الموافقات، للشاطبي، (٢/ ٣٩٣- ٣٩٤).

(٣) قواعد الأحكام، للعز ابن عبد السلام، (١/ ٧).

تبنى عليه الفروع والأحكام، ومن شأن التقعيد أن يكون قطعيًّا.

٢- أن يكون ظاهرًا بحيث لا يختلف العلماء في تشخيص معناه، ولا يلتبس عليهم إدراكه، فالمقصد مثلًا من مشروعية النكاح حفظ النسل، وهذا معنى ظاهر جلي أثبتته مجموعة من الأدلة.

٣- أن يكون مطَّردًا، ويدخل في هذا ثلاثة أمور:

أ- أن يكون كليًّا. ب- عامًّا. جـ- أبديًّا[1].

وبمراعاة هذه الضوابط تتضح المقاصد في ذهن الناظر والمجتهد، وتتجلَّى له عند بحثه وتتبعه لعلل الأحكام وحكم التشريع، من أجل التعرف على ما لم يُنَصَّ عليه من أحكام النوازل والوقائع المختلفة.

ويبقى التنبيه على أن الخطأ والخلط في تعيين المقاصد ينجم عنه أخطار عظيمة؛ ولهذا قال العلامة الطاهر ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإيَّاه والتساهلَ والتسرعَ في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط ففي الخطأ فيه خطر عظيم، فعليه أن لا يعين مقصدًا شرعيًّا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه؛ ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع»[2].

وقد أكد العلامة ابن عاشور على ضرورة معرفة الفقيه والمجتهد لمقاصد الشريعة: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها، أما النحو الرابع

---

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، (ص ٥٢).

(٢) المرجع السابق، (ص٤٠).

فاحتياجه فيها ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله تعالى حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضًا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسَمُّوا الجميع بالمناسب، وهو مقرر في مسالك العلة من علم أصول الفقه»[1].

وقد سبق الحديث عن المصلحة المرسلة وأثرها في استنباط أحكام النوازل.

أما اعتماد المقاصد الشرعية لحل المشكلات في العصر الحديث فلا بدَّ من وجود مقاصد قطعية يعتمدها المجتهدون على خلافاتهم في القضايا التي لا نصَّ فيها ولا إجماع، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد استدلالًا يجعله بعد استنباطه محلَّ وفاق بين المتفقهين، سواء في ذلك من استنبطه، ومن بلَّغه، فيكون ذلك بابًا لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين، أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين[2].

كما أنه «من شروط المجتهد الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة»[3].

«فعلينا أن نَرسِمَ طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة بما بلغنا إليه بالتأمل وبالرجوع إلى كلام أساطين العلماء، ويجب أن يكون الرائد الأعظم في هذا المسلك هو الإنصاف ونبذ التعصب لبادئ الرأي، أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام»[4].

وفي فقه الأقليات تطبيقات للمقاصد الشرعية وأثرها في استنباط الأحكام من الأهمية بمكان، من ذلك:

---

(١) المرجع السابق، (ص١٥-١٦).
(٢) المرجع السابق، (ص ١٨٩).
(٣) الإبهاج، لابن السبكي، (١/ ٨).
(٤) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، (ص١٩).

المرأة تسلم وزوجها نصراني: فمذهب الجمهور فسخ النكاح؛ إما فورًا، أو بعد انقضاء العدة، والدليل آية الممتحنة: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠].

وهناك روايات عن أميري المؤمنين عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما يقرانها على النكاح، ويرى ابن تيمية بقاءَ النكاح ما لم يُفسخ على ألَّا يقربها.

والدليل قضية زينب بنت رسول الله ﷺ، حيث ردَّها لأبي العاص بالعقد الأول على الصحيح.

وآية الممتحنة تتعلق بحالة خاصة في نساء خرجن فرارًا بدينهن من دار الحرب.

وخصوص السبب قد يمنع عموم الحكم عند بعض علماء أصول الفقه، نص عليه المازري في شرح البرهان وغيره، فيكون النكاح نكاحًا جائزًا غير لازم.

والواقع: نساء يسلمن في الغرب تحت أزواج غير مسلمين، وأحيانًا يكونون كبارًا في السن، وقد يتبع الرجل زوجته في الإسلام، فإذا فرض عليهما الفراق فقد ترتدُّ، كما وَرَدَ في سؤال من أمريكا بهذا المعنى.

والجديد: هو تواصل العالم وانتشار الإسلام بحمد الله تعالى وبخاصة بين النساء.

المقصد الشرعي: التيسير والتبشير، وعدم التنفير، والمحافظة على الدين مقصد أعلى.

وقد تنبه لهذا المقصد ابن تيمية رحمه الله عندما قال: إنه يكفي تنفيرًا أن تعلم أنها ستفارق زوجها إذا أسلمت.

النتيجة: اختيار جواز بقائها مع زوجها، بشرط ألا يقربها حتى يسلم.

وهناك قضايا جديدة كالاشتراك في الأعمال السياسية في الغرب وغير ذلك.

المطلب السادس: الاستنباط بالرد إلى القواعد الفقهية وضوابطه:

مضى الحديث عن تعريف القواعد والضوابط الفقهية وأهميتها، والعلاقة بينهما وبين القواعد الأصولية، وفيما يأتي بيان لحجية القواعد الفقهية، وذكر لأقسامها وأهميتها في استنباط واستخراج أحكام النوازل.

حجية القواعد الفقهية:

وَرَدَ عن بعض أهل العلم ما يُشعر بحجية القواعد، واستقلالها باستنباط الأحكام منها على أساس كونها دليلًا شرعيًّا، وهذا المنحى قد يسلم فيما لو كانت القاعدة نَصَّ آيةٍ، أو حديثٍ صحيح، أو مبنية على ما لا يحصى من أدلة الكتاب والسنة، ولو من غير نصهما؛ كالقواعد الخمس الكبرى.

وهذا بطبيعة الحال لا يتأتّى في القواعد الصغرى، أو الخلافية من باب أولى، وعليه فلا مجال للقول بحجيتها مطلقًا.

وعلى هذا يتنزل قول ابن نجيم: «إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط؛ لأنها ليست كلية، بل أغلبية»[١].

أما إذا نزلت نازلة ليس لها دليل شرعي بعينها، ولم يوجد نص فقهي بحكمها، ووجدت القاعدة الفقهية التي تشملها، فحينئذ يمكن الاستناد إليها، والرجوع في الفتوى والقضاء إلى حكمها، اللهم إلا إذا قطع أو ظن وجود فرق واضح بين ما اشتملت عليه القاعدة، وهذه المسألة النازلة[٢].

---

(١) غمز عيون البصائر، للحموي، (١/ ٣٧).

(٢) أحكام النوازل، لمسفر القحطاني، (ص ٤٦٣)، القواعد الفقهية، للندوي، (ص ٢٩٥)، موسوعة القواعد الفقهية، للبورنو، (١/ ٤٨).

هذا، وقد صرح الإمام القرافي رحمه الله بنقض حكم القاضي إذا خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض[١].

وجاء عن الإمام ابن عرفة رحمه الله لما سئل: «هل يجوز أن يقال في طريق من الطرق: هذا مذهب مالك؟ فأجاب بأن من له معرفة بقواعد المذهب، ومشهور أقواله، والترجيح والقياس يجوز له ذلك بعد بذل جهده في تذكره في قواعد المذهب، ومن لم يكن كذلك لا يجوز له ذلك»[٢].

والناظر في فتاوى كثير من فقهاء المذاهب الأربعة يلحظ كثرة استشهادهم واستدلالهم بالقواعد الفقهية في إثبات بعض الأحكام الفقهية، مما يدل على أهمية الرجوع إليها، واعتبارها بعد النظر في الأدلة الشرعية المعتبرة.

ولعل كتب التخريج الفقهي قائمة في كثير من الأحيان على ردِّ الفروع إلى القواعد الفقهية، ولكي يتحقق الاستدلال المعتبر بالقاعدة الفقهية لا بدَّ من توفر شروط صحة القاعدة وضوابط تطبيقها على الواقعة المستجدة.

ويمكن أن تقسم هذه القواعد باعتبارات مختلفة إلى عدة تقسيمات:

أولًا: باعتبار شموليتها وسعتها:

تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القواعد الكلية الخمس الكبرى[٣] التي تشمل مسائلَ كثيرةً جدًّا من جميع الأبواب تقريبًا، وهي:

الأمور بمقاصدها، المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، العادة محكمة، اليقين لا

---

(١) الفروق، للقرافي، (٤/ ١١٦٧)، شرح تنقيح الفصول، للقرافي، (ص٣٤٧).

(٢) مواهب الجليل، للحطاب، (١/ ٥٣).

(٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٧)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ١٤).

يزول بالشك، وهذه كلية وشاملة، وقد قيل: إن الفقه مبني عليها.

القسم الثاني: القواعد التي تشتمل على مسائلَ كثيرةٍ من أبواب متعددة، لكنها أقل من سابقتها، فهي كما قال السيوطي وابن نجيم رَحِمَهُمَااللهُ: «قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية»[١].

وقد أوصلها السيوطي إلى أربعين، وابن نجيم إلى تسع عشرة قاعدة، ولعله اقتصر على مذهب الحنفية.

مثل: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، لا عبرة بالظن البين خطؤه[٢].

القسم الثالث: القواعد المشتملة على مسائل متعلقة بأبواب محدودة، وقد أطلق عليها ابن السبكي اسم: القواعد الخاصة[٣]، وهي قريبة من الضابط، كما سبق.

ومن أمثلتها: كل ميتة نجسة إلا السمك والجراد، الدفع أقوى من الرفع[٤].

ثانيًا: باعتبار الاتفاق والاختلاف، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القواعد والضوابط المتفق عليها، وهي نوعان:

الأول: القواعد المتفق عليها بين جميع المذاهب، وهي الخمس الكبرى.

الثاني: القواعد المتفق عليها بين أكثر المذاهب، كالقواعد التسع عشرة التي ذكرها ابن نجيم.

القسم الثاني: القواعد والضوابط التي اختلف فيها، وهي نوعان كذلك:

الأول: القواعد المختلف فيها بين المذاهب المختلفة، ومن أمثلتها: ما بقي من

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ١٠١)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ١١٤).

(٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ١٠١، ١٠٥، ١٥٧)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ١١٥، ١٢١، ١٨٨).

(٣) الأشباه والنظائر، لابن السبكي، (١/ ٢٠٠).

(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ١٣٨، ٤٣١)، المنثور، للزركشي، (٢/ ١٥٥).

القواعد الأربعين التي ذكرها السيوطي بعد إخراج التسع عشرة المذكورة عند ابن نجيم، ففيها خلاف بين الحنفية والشافعية.

الثاني: القواعد المختلف فيها بين المذهب الواحد، والغالب فيها أن تصاغ بصورة استفهام، ككثير من القواعد التي ذكرها ابن رجب، وكذلك القواعد التي ذكرها السيوطي في الكتاب الثالث من «الأشباه والنظائر»[١] ومن أمثلتها: من عليه فرض هل له أن يتنفل قبل أدائه بجنسه أم لا؟[٢].

ثالثًا: أقسام القواعد من حيث الاستقلال والتبعية:

وتنقسم وفق هذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: القواعد المستقلة أو الأصلية:

وهي القواعد التي ليست قيدًا أو شرطًا في قاعدة أخرى، ولا متفرعة عن غيرها، ومن أمثلتها: القواعد الخمس الكبرى، وغيرها، مثل: إعمال الكلام أولى من إهماله، الخراج بالضمان، من استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه[٣].

القسم الثاني: القواعد التابعة:

أي: التي تخدم غيرها من القواعد، إما لكونها متفرعة من قاعدة أكبر منها، فهي تمثل جانبًا من جوانب تلك القاعدة الكبيرة، أو تطبيقًا لها في مجالات معينة، كقاعدة: «الأصل براءة الذمة» و«الأصل في المياه الطهارة» و«الأصل في الصفات العارضة العدم» فهذه كلها تابعة لقاعدة: «اليقين لا يزول بالشك»[٤].

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ١٦٢) وما بعدها.
(٢) قواعد ابن رجب، (ص ١٣).
(٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي،(ص ١٢٨، ١٣٥، ١٥٢)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ١٥٠، ١٧٥، ١٨٤).
(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي،(ص ٥٣، ٦٩)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ٦٤، ٧١).

وإما لكونها قيدًا أو شرطًا في غيرها، أو استثناءً منها:

ومن أمثلة ذلك: «الضرورة تقدر بقدرها» و«الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف» و«الضرر لا يزال بالضرر» فهذه الثلاثة قيود وشروط في قاعدة «الضرر يزال»، ومن القواعد المستثناة من غيرها قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»(١) التي تستثني حالات الضرورة من المحظورات الشرعية.

رابعًا: أقسام القواعد من حيث مصادرها:

وهي قسمان: قواعد منصوصة، وقواعد مستنبطة.

فالمنصوصة هي التي جاء بشأنها نص شرعي إما بلفظها كقاعدة «الأعمال بالنيات»(٢) وقاعدة «الخراج بالضمان»(٣) فإنهما نصان نبويان.

وإما بالاستنباط من النص كقاعدة «اليقين لا يزول بالشك» فمصدرها حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إذا وجد أحدكم في بطنه شيئًا فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا**»(٤).

وأما القواعد المستنبطة فهي التي خرجها العلماء من استقراء الأحكام الجزئية

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٨٤، ٨٦، ٨٧)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ٩٥، ٩٦، ٩٨).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) قوله ﷺ: «الخراج بالضمان»، أخرجه: أبو داود، كتاب الإجارة، باب: فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا، (٣٥٠٨، ٣٥٠٩، ٣٥١٠)، والترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله ﷺ، باب: ماجاء فيمن يشتري العبد ويستغله، ثم يجد به عيبًا، (١٢٨٥، ١٢٨٦)، والنسائي، كتاب البيوع، باب: الخراج بالضمان، (٤٤٩٠)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب: الخراج بالضمان، (٢٢٤٣)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح»، وصححه ابن حبان (١١/ ٢٩٨، ٢٩٩)، والحاكم (٢/ ١٥).

(٤) أخرجه: مسلم، كتاب الحيض، باب: الدليل على أن من تيقن الطهارة، ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك، (٣٦٢).

وتتبعها في مواردها المختلفة، ومنها: الأصل عند أبي حنيفة أن ما غيَّر الفرض في أوله غيَّره في آخره، فقد استنبطها الكرخي من المسائل الاثني عشرية للإمام أبي حنيفة[(١)(٢)].

أهمية القواعد الفقهية في استنباط أحكام النوازل:

إن صناعة التعقيد الفقهي فن جليل من فنون الفقه، وفي هذا لا تغيب كلمة السيوطي رحمه الله في أشباهه حيث قال -عن أهمية القواعد الفقهية-: « اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مَرِّ الزمان»[(٣)].

وما من شك في أن تقعيد الفقه على النحو المعروف الآن إنما هو بمثابة الضمانة لاستمرار فاعلية الشريعة وتأكيد صلاحيتها.

وتجربة الأقليات الإسلامية اليوم تتميز بوجودها على أراضٍ شتى، وتحت أنظمة شتى، بما يفضي إلى تنوع الحاجات وإلحاحها وقربها من منزلة الضرورات؛ وذلك لمشقات بالغة لا تخفى في كل مجال من مجالات الحياة تقريبًا.

وهذا يستدعي بحثًا فيما يسعف من أصول جامعة، وقواعد حاكمة يستعملها علماءُ نَصَحَةٌ للأقليات، أمناءُ على أحكام الشريعة ومقاصدها، وعاةٌ لخصائص الزمان والمكان والحال؛ ليقدموا حلولًا مستقيمة، تفي بحاجات أهل الإسلام فيما استحدث في هذا الزمان وَجَدَّ مما لا عهد للمتقدمين به.

---

(١) تأسيس النظر، لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، تحقيق: مصطفى محمد القباني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (ص١١-١٤).

(٢) القواعد الفقهية، للباحسين، (ص ١١٨-١٣٢)، القواعد الفقهية، للندوي، (ص ٣١٣-٣١٤).

(٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٦).

ويؤكد على ما ذكر أن إعمال القواعد الفقهية في حياة الأقليات وُجدت له تطبيقات كثيرة، وتحققت من خلال النظر في نوازل الأقليات بمنظار القواعد الفقهية مصالح عديدة.

فعلى سبيل المثال: عملت قواعد رفع الضرر، ودفع المشقات والحرج عملها في التيسير على أصحاب الحاجات التي تنزل منزلة الضرورات، وكذا الظروف الطارئة، وعموم البلوى، وعسر الاحتراز، ونحو ذلك.

وقد طبق المعاصرون من الفقهاء هذه القواعد في مسائل تتعلق بالجمع بين الصلوات، وإجراء عقود التأمينات، وإباحة بعض الأعمال والعقود، عند الاحتياج في بلاد الأقليات.

كما طبقوا قواعد الأعراف والعادات في أحكام تتعلق بالزي واللباس، والهيئات، وفي إجراء بعض المعاملات التي فيها تخصيص للعمومات دون مصادمة للنصوص، وكما أُجري ذلك في العقود أُقِرَّ أيضًا في الأنكحة.

كما أعملوا قواعد درء المفاسد وجلب المصالح، في تخفيف الشرور ودفع المفاسد فأباحوا أنواعًا من الأعمال السياسية في بلاد الأقلية، ومنعوا من بعض التصرفات المباحة إذا ترتب عليها تعريض الأقليات لمفاسد عظيمة في المآلات.

وراعوا قواعد السياسة الشرعية في قيام جماعة المسلمين مقام القاضي، وتحقق ولاية أهل الحل والعقد في تلك البلاد على الأقليات، فأجازوا ما يقع من ولاية المراكز في التزويج والتطليق والخلع عند الاقتضاء.

ولا تخلو الفروع من خلاف فقهي، وجدل علمي بين أهل الاختصاص على ما سيظهر بمشيئة الله عند ذكر بعض نوازل الأقليات في الباب الثالث.

المطلب السابع: الاستنباط بالرد إلى التخريج الفقهي وضوابطه:

التخريج في معناه اللغوي يعود إلى أصلين:

الأول: النفاذ عن الشيء وتجاوزه، وهو الأكثر استعمالًا.

وهو بمعنى الاستنباط، وإخراج الشيء: إظهاره بعد خفاء، وخارج كل شيء: ظاهره.

الثاني: اختلاف لونين[(١)].

والتخريج في معناه الاصطلاحي له إطلاقات متعددة، منها:

الأول: استخراج أصول الأئمة المجتهدين من فروعهم الفقهية، وذلك بالاستقراء والتتبع، وهو ما يعرف بتخريج الأصول من الفروع، وهذا أثمر بناء القواعد الأصولية للأئمة.

الثاني: ردُّ الفروع الفقهية إلى القواعد الأصولية، وهو ما يسمى بتخريج الفروع على الأصول؛ لينتهي إلى ردِّ الفروع الفقهية غير المنصوصة عن إمام إلى أصول مذهبه.

الثالث: استنباط أحكام غير منصوصة عن الإمام بالنظر فيما هو منصوص، وهو ما يسمى بتخريج الفروع على الفروع؛ لينتهي إلى الإفتاء في غير المنصوص بما يشبهه من المنصوص فيه عن الأئمة، وهو الأشيع استعمالًا في لغة الفقهاء، وعبارات المجتهدين من المفتين[(٢)].

الرابع: التعليل، أو ما يسمى بتخريج المناط، وهذا يعود إلى استخراج العلل والتي تبنى على أساسها الأحكام.

والتخريج بالنظر إلى حقيقته عند الفقهاء والأصوليين يعتبر عملًا فقهيًّا يهدف إلى الدوران في فلك المذهب وأئمته.

يقول عن ذلك ابن فرحون من المالكية: «هو عبارة عما تدلُّ أصول المذهب على

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٢/ ١٧٥).

(٢) التخريج عند الفقهاء والأصوليين، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ (ص١١-١٢).

وجوده، ولم ينصوا عليه، فتارة يُخَرَّج من المشهور، وتارة من الشاذ»[١].

والتخريج بمعناه الثالث له عند المالكية عدة أقسام:

الأول: استخراج حكم واقعة ليس فيها حكم منصوص من مسألة منصوصة.

مثاله: يقول ابن الجلاب: «ومن نذر اعتكاف يوم بعينه فَمَرِضَهُ؛ فإنها تتخرج على روايتين:

إحداهما: أن عليه القضاء، والأخرى: ليس عليه القضاء، وهذه مخرجة على الصيام، فإنه إذا نذر صوم يوم بعينه فَمَرِضَهُ، أو خافت المرأة، قال ابن عبد الحكم[٢]: «لا قضاء عليه إلَّا أن يكون نوى القضاء، وقال ابن القاسم: عليه القضاء إلَّا أن يكون نوى ألَّا قضاء عليه»[٣].

الثاني: أن يكون في المسألة حكم منصوص فيخرج فيها من مسألة أخرى قول بخلافه.

مثاله: قوله: «وفيها: لا يغسل أنثييه من المذي، إلا أن يخشى إصابتها».

وقوله: «والجسد في النضح كالثوب على الأصح».

فالقول الأول: أنه يغسل جسده إذا شك في إصابته النجاسة، وهذا مخرج من قول منصوص في المدونة، وهو أنه: «ليس على الرجل غسل أنثييه من المذي عند وضوئه منه، إلا أن يخشى أن يكون قد أصاب أنثييه منه شيء»[٤].

---

(١) كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، لإبراهيم بن علي بن فرحون، تحقيق: د. عبد السلام الشريف، وحمزة أبي فارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، (ص٩٩).

(٢) أبو محمد، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث، الإمام الفقيه، المصري المالكي، صاحب مالك، مفتي الديار المصرية، سمع الليث بن سعد، ومالك بن أنس، ومفضل بن فضالة، وحدث عنه بنوه الأئمة محمد، وسعد، وعبد الرحمن، وعبد الحكم، وأبو محمد الدارمي، ولد سنة ١٥٥هـ وتوفي سنة ٢١٤هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص١٥١)، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٠/ ٢٢٠).

(٣) التفريع، لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، (١/ ٣١٣).

(٤) المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد، (١/ ١٢١).

أما القول الثاني: فإنه لا يغسل جسده، بل ينضحه.

الثالث: أن يكون للمسألة حكم منصوص وحكم مُخَرَّجٌ، وذلك بأن يوجد للمسألة حكم منصوص، ويوجد نص في مثلها على خلاف ذلك الحكم، وليس بينهما فارق، فيُخَرِّجُون حكمًا على أحد النصين للمسألة الأخرى.

وهذا التقسيم المنقول عن المالكية يوجد مثله، أو بعضه عند بقية المذاهب.

فشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يقول: وأما التخريج فهو نقل مسألة إلى ما يشبهها، والتسوية بينهما فيه[1].

ومن أمثلة استعمالاته عند الحنابلة: قول المرداوي عند شرحه لعبارة: «ومن لم يجد إلا ثوبًا نجسًا فصلى فيه» قال: ... وقيل: لا تصح فيه مطلقًا، بل يصلي عريانًا، وهو تخريج للمجد في شرحه... وعند عبارة: «وأعاد على المنصوص» قال: ويتخرج أن لا يعيد»[2].

وقال الشيخ السقاف الشافعي[3]: «التخريج أن ينقل فقهاء المذهب الحكم من نص إمامهم في صورة إلى صورة مشابهة»[4].

وبناءً على ما سبق فإن أهل المذاهب الفقهية قد تعارفوا على هذا اللون من التخريج الفروعي على الفروع الفقهية المنصوصة من أئمة مذاهبهم.

حكم الاستنباط بالتخريج:

تَقَدَّمَ أنه ذهب عامة المنتسبين إلى المذاهب الأربعة إلى الأخذ بالتخريج على قول

---

(١) المسودة، لآل تيمية، (ص٥٣٣).

(٢) الإنصاف، للمرداوي، (١/ ٤٦٠).

(٣) علوي بن أحمد بن عبد الرحمن السقاف الشافعي المكي، نقيب السادة العلويين بمكة، وأحد علمائها، من مصنفاته: ترشيح المستفيدين، والفوائد المكية، والقول الجامع النجيح في أحكام صلاة التسابيح، ولد سنة ١٢٥٥هـ وتوفي سنة ١٣٣٥هـ. الأعلام، للزركلي، (٤/ ٢٤٩)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٦/ ٢٩٥).

(٤) الفوائد المكية، لعلوي السقاف ضمن سبعة كتب مفيدة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (ص٤٢-٤٣)، حاشية البجيرمي على منهج الطلاب، (٢/ ٣٧٢).

إمام المذهب إذا لم يوجد عنه في المسألة نص، وأنهم يجوزون الإفتاء بذلك، وينسبون هذا القول المستنبط بالإلحاق والقياس إلى مذهبهم تخريجًا على المنقول عن إمامهم.

وهذا عملهم جارٍ على هذا النسق من قرون عديدة، قال ابن الصلاح عنه: «عليه العمل، وإليه مفزع المفتين من مُدَدٍ مديدة»[(١)].

وقال ابن أمير الحاج -عن أصحاب الوجوه والتخريج-: «والذي أظنه قيام الإجماع على جواز فتيا هؤلاء، وأنت ترى من علماء المذاهب ممن وصل إلى هذه المرتبة، هل منعهم أحدٌ الفتوى، أو منعوا هم أنفسهم عنها»[(٢)].

ومع هذا فقد وُجِدَ من الفقهاء من ينكر هذا العمل بدرجات متفاوتة.

فمحققو الحنفية ينصون على أن ما في المتون والشروح مقدَّم على ما في الفتاوي؛ وذلك لأن مسائل المتون والشروح هي المنقولة عن أئمة الحنفية الثلاثة أو بعضهم بخلاف الفتاوي؛ فإن الإفتاء «مبني على وقائع تحدث لهم، ويسألون عنها، وهم من أهل التخريج، فيجيب كل منهم بحسب ما يظهر له، تخريجًا على قواعد المذهب، إن لم يجد نصًا؛ ولذا ترى في كثير منها اختلافًا، ومعلوم أن المنقول عن الأئمة الثلاثة، ليس كالمنقول عمن بعدهم من المشايخ»[(٣)].

وأبو بكر بن العربي يذهب إلى أنها لا تزيد عن أمور يتفقه بها الفقيه، وعند العمل يعول في حكم النازلة على الأدلة الأصلية!

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ -في تفسير قوله تعالى-: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] «ولذلك قال علماؤنا رحمة الله عليهم: إن المفتي بالتقليد إذا خالف نَصَّ الرواية في نص

---

(١) أدب الفتوى، لابن الصلاح، (ص٤٤).
(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، (٣/ ٤٦٤).
(٣) حاشية ابن عابدين، (٩/ ٣٥٧).

النازلة عمن قلَّده أنه مذموم، داخل في الآية؛ لأنه يقيس ويجتهد في غير محل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد في قول الله، وقول الرسول ﷺ، لا في قول بشر بعدهما، ومن قال من المقلدين: هذه المسألة تخرج من قول مالك في موضع كذا، فهو داخل في الآية!

فإن قيل: فأنت تقولها، وكثير من العلماء قبلك، قلنا: نعم نحن نقول ذلك في تفريع مذهب مالك على أحد القولين في التزام المذهب بالتخريج، لا على أنها فتوى نازلة تحمل عليها المسائل، حتى إذا جاء سائل عرضت المسألة على الدليل الأصلي، لا على التخريج المذهبي، وحينئذٍ يقال له: الجواب كذا فاعمل عليه»[1].

وقريب من هذا منقول عن البيهقي في رسالته إلى أبي محمد الجويني[2].

وابن القيم يرى أن المتأخرين لدى التخريج يتصرفون في نصوص الأئمة، فيبنونها على ما لم يخطر لأصحابها ببال، ولا جرى لهم في مقال، ويلزمهم من ذلك لوازم لم يقل بها الأئمة، فيفضي هذا إلى أن أحدهم «يروج بين الناس بجاه الأئمة، ويفتي ويحكم به، والإمام لم يقله قط، بل قد يكون قد نص على خلافه»[3].

وبناءً على ما سبق جرى الخلاف في جواز نسبة القول المخَرَّجِ إلى إمام المذهب على ثلاثة أقوال:

القول الأول: صحة نسبة الأقوال المخرجة إليه.

وهذا مذهب متأخري الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة[4].

القول الثاني: لا ينسب القول المخرج إلى إمام المذهب؛ لأنه ربما روجع فيه فذكر فرقًا، ولا ينسب إلى ساكت قول، وهذا مذهب بعض الحنفية، وبعض المالكية، وهو الأصح عند الشافعية، وبه قال بعض الحنابلة[5].

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي، (٣/ ٢٠٠- ٢٠١).

(٢) نص الرسالة في طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (٥/ ٧٧-٩٠).

(٣) الطرق الحكمية، لابن القيم، (٢/ ٦٠٩).

(٤) أدب الفتوى، لابن الصلاح، (ص٤٤)، صفة الفتوى، لابن حمدان، (ص٨٨)، المسودة، لآل تيمية، (ص٥٢٤).

(٥) القواعد، للمقري، (١/ ٣٤٨- ٣٤٩)، المجموع، للنووي، (ص ٦٦)، مغني المحتاج، للخطيب =

القول الثالث: إنْ نصَّ الإمام على علة، أو أومأ إليها كان مذهبًا له، وإلا فلا، إلا أن تشهد أقواله وأفعاله أو أحواله للعلة المستنبطة بالصحة والتعيين، وهذا ما رجحه ابن حمدان، وهو اختيار الطوفي من الحنابلة، واحتجوا بجواز إبداء الفرق لو عرضت المسألة على الإمام[1].

ضوابط الاستنباط بالتخريج:

أيًّا ما كان الترجيح بين المذاهب في حجية التخريج فإن هذا العمل الفقهي مما جرى عليه عمل الفقهاء قديمًا وحديثًا، وهو مما أثرى الفقه عمومًا، وأدى إلى تمهر الفقهاء، وتحصيل ملكة الفقه خصوصًا، وإيضاح الجادة للمبتدئين، وشحذ همة المتقدمين، وهذا يدعو ويحمل على ضبط هذه الأعمال الفقهية، والتنبيه على ما تطلب مراعاته عند النظر والاستنباط من أقوال أئمة الفقهاء، فإنه بحسب الانضباط بهذه الضوابط والتقيد بها يقترب القول من الصواب، وهو الغاية المنشودة.

وفيما يلي أهم تلك الضوابط:

١- الإحاطة بمذهب الإمام قبل التخريج:

وذلك لأن نسبة الـمُخَرِّجِ إلى إمامه كنسبة الإمام إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده، فكما أن الإمام لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق؛ لأن الفارق مبطل للقياس، والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه، فكذلك المخرج أيضًا، لا يجوز له أن يُخَرِّجَ على مقاصد إمامه فرعًا على فرعٍ نصَّ عليه إمامه مع قيام الفارق بينهما[2] فلا بدَّ من أن يكون شديد الاستحضار لنصوص مذهبه وأصوله

الشربيني، (١/ ٢١)، صفة الفتوى، لابن حمدان، (ص٨٨) المدخل، لابن بدران، (ص١٣٧).

(١) صفة الفتوى، لابن حمدان، (ص٨٨)، المدخل، لابن بدران، (ص١٣٥).

(٢) الفروق، للقرافي، (٢/ ٥٤٣- ٥٤٤)، إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ١٧٦).

وقواعده، وإلا لم يجز له ذلك العمل الفقهي النوعي، وهذا الضابط لئلَّا يُخَـرِّجَ على قول الإمام في مسألة وقد نصَّ الإمام على حكمها، وربما كان نصه عليها مخالفًا لقوله المخرج، وقد قال القرافي: «ومعلوم أن التخريج قد يوافق إرادة صاحب الأصل، وقد يخالفها، حتى لو عرض عليه المخرج على أصله لأنكره، وهذا معلوم بالضرورة»[1] فبداهة الأمور تقتضي أن لا تخريج في مسألة نصَّ الإمام على خلاف ما انتهى إليه عمل المخرج!

ومن أمثلة ذلك: ما رُوي عن الإمام أحمد أن كل من ذكر شيئًا يعرض به للرب ﷻ فعليه القتل مسلمًا كان أو كافرًا[2].

وما نُقل عنه أنه حكم بقتل من سب النبي ﷺ من يهود، ومن سمع المؤذن يؤذن فقال له: كذبت؛ لأنه شتم[3]، وبهذا ينتقض العهد، ويجب القتل، إلا أن القاضي أبا يعلى خَرَّجَ رواية أخرى عن أحمد، وهي أنه لا ينتقض العهد إلا إذا امتنع عن بذل الجزية، وجريان أحكامنا عليهم، محتجًا على ذلك بقول أحمد في المشرك إذا قذف مسلمًا: يُضرب، وكذلك قال في الرجل من أهل الكتاب يقذف العبد المسلم: ينكل به، يضرب ما يراه الحاكم.

قال القاضي: وظاهر هذا أنه لم يجعله ناقضًا للعهد بقذف المسلمين، مع ما فيه من إدخال الضرر عليه بهتك عرضه، وقد أنكر ابن القيم هذا القول وشَنَّعَ عليه، وأخبر أن أحمد لم يختلف قوله في انتقاض العهد بسب الله تعالى، وسب رسوله ﷺ، ولم يختلف قوله في عدم الانتقاض بقذف المسلم، وأن إلحاق سب الله وسب رسوله بسب المسلم في عدم النقض من أفسد التخريج وأبطله.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا كان المسلم يقتل بسب الله ﷻ، ورسوله ﷺ، والزنى بعد

---

(١) الذخيرة، للقرافي، (١/ ٣٥).
(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٣/ ١٣٦٧).
(٣) المرجع السابق، (٣/ ١٣٦٧).

الإحصان، ولا يقتل بالقذف، فكذلك الذمي، فالذي نصَّ عليه الإمام أحمد في الموضعين هو محض الفقه، والتخريج باطل نصًّا وقياسًا واعتبارًا»(١).

٢- ألا يخالف نصًّا شرعيًّا:

إذ لا اجتهاد مع النص، فلا يصح أن يتعارض عمله الفقهي مع نص من كتاب، أو سنة، أو إجماع معتبر.

يقول الدهلوي رحمه الله: «ومن كان من أهل التخريج ينبغي له أن يحصل من السنن ما يحترز به من مخالفة التصريح الصحيح، ومن القول برأيه فيما فيه حديث، أو أثر بقدر الطاقة، ولا ينبغي أن يردَّ حديثًا أو أثرًا تطابق عليه كلام القوم لقاعدة استخرجها هو وأصحابه»(٢).

وهذا يؤكد على أهمية وأولوية النظر في النصوص وإعطائها حقَّها ومستحقَّها من البحث والتفتيش.

وإذا كان المخَرِّجُ يُعمل عقله في القياس على قول إمامه، أو الإلحاق بلازم القول المنقول عن إمامه وغير ذلك، أفلا يُعمل عقله في القياس على ما نصَّ الشارع على حكمه أو بلازم قوله.

٣- ألا يترتب على التخريج الفقهي ممنوع شرعي:

كأن يخالف بذلك مقاصد الشريعة وأصولها ومعاقدها الكلية، فإنها ثابتة يقينة، والتخريجات بكل حال ظنية، فلا تُعَارِضُ التخريجاتُ الظنيةُ المقاصدَ القطعيةَ.

كما لا يصح بحال أن يتخذ التخريجات سبيلًا لتتبع الرخص، أو التهاجن في الفتيا؛ ذلك أن من ممنوعات الإفتاء بمذاهب المجتهدين أن يكتفي المفتي في فتياه بأن يوافق قولًا، أو وجهًا في

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٣/ ١٣٦٩).

(٢) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لولي الله الدهلوي، مراجعة وتعليق: عبد الفتاح أبي غدة، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (ص٦٢-٦٣).

المذهب، من غير نظر في مرجحات الأقوال، وإلا فقد «جهل وخرق الإجماع»[١].

٤ - التحقق بأهلية التخريج الفقهي:

فلا بدَّ أن يجمع الفقيه المخرج إلى معرفته التامة بمذهب إمامه وقواعده علمًا كثيرًا بأصول الفقه عمومًا وبالقياس خصوصًا.

«فلا يجوز التخريج حينئذٍ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة، والعلل، ومراتب المصالح، وشروط القواعد... وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة»[٢].

ويتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه ألا يخرج فرعًا أو نازلة على أصول مذهبه ومنقولاته وإن كثرت محفوظاته[٣]...

وعلى المخرج أن يتمهر بملكة الاقتدار على معرفة المآخذ، وربط الفروع بأصول المذهب.

يقول ابن أمير الحاج -عن بيان شروط قبول إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريجًا على أصوله-: «إن كان غير المجتهد مطلعًا على مبانيه -أي: مآخذ أحكام المجتهد- أهلًا للنظر فيها... جاز وإلا لو لم يكن كذلك لا يجوز»[٤].

وينبغي أن يكون ذا دراية بالعوارض الطارئة على الحكم، والفروق الفقهية بين الفروع؛ إذ إن «شرط التخريج ألا يوجد بين المسألتين فَرْقٌ»[٥].

«فإذا بذل جهده فيما يعرفه، ووجد ما يجوز أن يعتبره إمامه فارقًا أو مانعًا أو شرطًا، وهو ليس في الحادثة التي يروم تخريجها حرم عليه التخريج، وإن لم يجد شيئًا بعد بذل الجهد وتمام المعرفة جاز له التخريج»[٦].

---

(١) أدب الفتوى، لابن الصلاح، (ص ٨٧)، المسودة، لآل تيمية، (ص٥٣٧).
(٢) الفروق، للقرافي، (٢/ ٥٤٤- ٥٤٥).
(٣) المرجع السابق، (٢/ ٥٤٥).
(٤) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، (٣/ ٤٦٢).
(٥) المسودة، لآل تيمية، (ص٥٤٨).
(٦) الفروق، للقرافي، (٢/ ٥٤٥)، شرح مختصر الروضة، للطوفي، (٣/ ٦٤١).

ولا غنى بالتخريج أن يكون عن مصادر المذهب المعتمدة، والمشتملة على أقوال أئمته الحافظة لفقه إمامه.

فإن كان الفقيه بذلك متأهلًا، وبهذه المسئولية مضطلعًا، مستوثقًا في ذلك كله بأوثق العرى فقد جاز له التخريج عند مجوزيه، وإلا يكن كذلك صاحَبَهُ الخطأ في ركابه، وماشاه الخلل في أحكامه، وفاته التسديد في فتاويه، واتفقت الكلمة على منعه، واتجه القول بردعه.

وجه الرد إلى التخريج الفقهي في التعرف على حكم النوازل:

لا امتراءَ في أن علم التخريج الفقهي قد أفاد منه العلماء فوائد عديدة، ومارسوا أعماله فجنوا ثمرات نافعة، ومن ذلك:

١- تحرير أصول الأئمة، والمفاضلة بينها، وترجيح أقواها، وإعمالها في مجالها.

٢- تسهيل سبيل الاستنباط، وتقريب طريق درك الأحكام في المسائل لمستجدة.

٣- إعذار أهل العلم الأقدمين والمعاصرين فيما جرى فيه خلافهم في النوازل السابقة والواقعة لاختلاف أصولهم، وأن هذه الخلافات راجعة إلى أصول علمية، ومناهج فقهية في استنباطات معتبرة وإن كانت مختلفة.

٤- الإفادة من الذخيرة الفقهية المذهبية، واستنطاقها بشكل منهجي صحيح في إفتاء أهل العصر الحاضر في مسائل شائكة، يدق مأخذها، وقد يعجز الفقيه المعاصر عن الاستقلال باستنباط أحكامها.

٥- في الاعتماد على الذخيرة الفقهية المذهبية حفظ لها، ومحافظة على اتصالها، واستمرار عطائها.

وبالجملة فإن الرد إلى التخريج الفقهي مصدر ثري في إيجاد حلول شرعية، وأحكام فقهية لمسائل النوازل عامة، وما يتعلق بالأقليات على وجه الخصوص، ومع الانفتاح على درس المذاهب والبحث في أمهاتها أمكن -بحمد الله- حَلُّ كثير من مشكلات الوجود الإسلامي خارج دياره.



الباب الثالث

من أحكام نوازل الأقليات

الفصل الأول: من نوازل العبادات

الفصل الثاني: من نوازل المعاملات

الفصل الثالث: من نوازل النكاح

الفصل الرابع: من نوازل الطلاق

الفصل الخامس: من نوازل السياسة الشرعية





الفَصْلُ الأوَّلُ

من نوازل العبادات

المبحث الأول: من نوازل الطهارة: أثر الاستحالة في التطهير

المبحث الثاني: من نوازل الصلاة: أوقات الصلوات لأهل القطبين والمناطق الشمالية

المبحث الثالث: من نوازل الزكاة: حكم دفع الزكاة لغير المسلمين ببلاد الأقليات



المبحث الأول
من نوازل الطهارة: أثر الاستحالة في التطهير

تمهيد

الاستحالة لغة: تغير الشيء من حال إلى حال، ومن وصف إلى وصف، كما تطلق أيضًا على عدم الإمكان[1].

الاستحالة اصطلاحًا: انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى[2]، وقد يعبر عنها بانقلاب العين[3]، وبعبارة أوضح هي: تغير العين النجسة، وانقلاب حقيقتها إلى حقيقة أخرى، كانقلاب الخمر خلًّا، والخنزير ملحًا، والسرجين رمادًا[4].

وذلك لأن المادة قد تنقلب إلى مادة أخرى، مغايرة للمادة الأولى في خواصها الطبيعية والكيميائية.

ويحصل هذا الانقلاب بدخول المادة في تفاعل كيميائي، أو بالاحتراق، ونحو ذلك، وليس بتغير الوصف الطبيعي (الفيزيائي) كصيرورة اللبن جبنًا أو البُرِّ طحينًا، أو الطحين خبزًا، ونحو ذلك.

وعليه: فإن الاستحالة في الاصطلاح الفقهي يعبر عنها بأنها: تغير حقيقة المادة النجسة، أو المحرم تناولها وانقلاب عينها إلى مادة مباينةٍ لها في الاسم والخصائص والصفات [5].

---

(١) مختار الصحاح، للرازي، (ص١٦٣-١٦٤)، المصباح المنير، للفيومي، (١/ ١٥٧).

(٢) الفتاوي الهندية، (١/ ٤٤).

(٣) البحر الرائق، لابن نجيم، (١/ ٢٣٩)، فتح القدير، لابن الهمام، (١/ ٢٠٠).

(٤) حاشية ابن عابدين، (١/ ٥٣٤).

(٥) ندوة الرؤية الإسلامية لبعض المشاكل الطبية، بالدار البيضاء، ١٤١٨هـ، نقلًا عن فقه النوازل، د. محمد ابن حسين الجيزاني، (٤/ ٢٦٣- ٢٦٤).

وهذا التعريف ليس بعيدًا عن معنى التفاعل الكميائي وحقيقته.

تصوير المسألة وتكييفها:

في غير بلاد المسلمين كثيرًا ما تستعمل العين النجسة كالخمر أو الميتة أو الخنزير في صناعات مختلفة فإذا استحالت إلى أعيان أخرى هل تطهر؟ وهل يمكن الانتفاع بتلك الأعيان الجديدة؟ وهذا أمر له تطبيقات كثيرة في بلاد غير المسلمين؛ بل في بلاد المسلمين أيضًا حيث قد تصنع المنظفات الصناعية والصابون من شحوم حيوانات غير مذكاة، أو لا تُحِلُّهَا الذكاة أصلًا، فإذا دخلت هذه الشحوم والدهون في تفاعل كيميائي نتج عنه صناعة الصابون أو مساحيق التجميل، ونحو ذلك من موادَّ لا تظهر فيها خواص المواد الأولى، وكذلك يستعمل الجيلاتين المستخْلَصُ من بعض أجزاء الخنزير في صناعة بعض المواد الغذائية والدوائية في الغرب.

ولقد اختلف الفقهاء في أثر الاستحالة على المواد النجسة على قولين: الأول بالطهارة، والثاني بعدمها، وذلك على نحو ما يأتي:

القول الأول: نجس العين يطهر بالاستحالة:

وهو قول الحنفية، وعليه الفتيا[١]، والمالكية[٢]، ورواية عن أحمد[٣]، والظاهرية[٤]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٥]، وهو مذهب كثير من المعاصرين[٦]، واستدلوا بالكتاب، والسنة، والمعقول، والاستقراء.

---

(١) شرح فتح القدير، لابن الهمام، (١/ ٢٠٠)، البحر الرائق، لابن نجيم، (١/ ٢٣٩).
(٢) مواهب الجليل، للحطاب، (١/ ١٣٨)، الذخيرة، للقرافي، (١/ ١٨٩)، حاشية الدسوقي، (١/ ٥٢).
(٣) المغني، لابن قدامة، (١/ ٩٧)، الإنصاف، للمرداوي، (١/ ٣١٨).
(٤) المحلى، لابن حزم، (١/ ١٣٨).
(٥) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢١/ ٤٧٨-٤٨٢).
(٦) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، محمد تقي العثماني، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ، (ص٣٤١-٣٤٢).

أولًا: القرآن الكريم:

١ - قول الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الدلالة: هذه الأشياء بعد استحالتها وزوال أوصاف النجاسة عنها أصبحت من الطيبات، فهي طاهرة.

ثانيًا: السنة المطهرة:

واستدلوا من السنة بما يفيد جواز الانتفاع بالخمر إذا صارت خلًّا من غير عمدٍ إلى تخليلها، ومن ذلك: قوله ﷺ: «**نعم الإدام الخل**»[١] وعليه: فقد «اتفقوا على أن الخمر إذا انقلبت بفعل الله بدون قصد صاحبها، وصارت خلًّا أنها تطهر»[٢].

ثالثًا: القياس:

وذلك بالقياس على الخمر إذا تخللت بنفسها[٣]، وبالقياس على طهارة فأرة المسك[٤]، وعلى طهارة جلود الميتة إذا دُبِغَتْ فإنها تطهر[٥].

رابعًا: الاستقراء:

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الاستقراء دلَّنا أن كل ما بدأ الله بتحويله وتبديله من جنس إلى جنس، مثل: جَعْلِ الخمرِ خلًّا، والدمِ منيًّا، والعلقةِ مضغةً، ولحمِ الجلَّالةِ الخبيثِ طيبًا، وكذلك بيضُها ولبنُها، والزرعُ المسقيُّ بالنجس إذا سقي بالماء الطاهر، وغير ذلك، فإنه يزول حكم التنجيس، ويزول حقيقة الجنس واسمه التابع للحقيقة، وهذا ضروري لا يمكن المنازعة فيه، فإن جميع الأجسام المخلوقة في الأرض، فإن الله

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب: فضيلة الخل والتأدُّم به، (٢٠٥٢)، من حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا.
(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢١/ ٤٨١).
(٣) المغني، لابن قدامة، (١/ ٩٧)، والمبدع، لابن مفلح، (١/ ٥٧).
(٤) المنتقى شرح الموطأ، للباجي، (١/ ٣٢٣)، مواهب الجليل، للحطاب، (١/ ١٣٨).
(٥) المغني، لابن قدامة، (١/ ٩٧)، الشرح الكبير، لابن قدامة، (١/ ٢٩٣-٢٩٤).

يحولها من حال إلى حال، ويبدلها خلقًا بعد خلق، ولا التفات إلى موادِّها وعناصرِها.

وأما ما استحال بسببِ كسبِ الإنسان: كإحراق الرَّوث حتى يصير رمادًا، ووضع الخنزير في الملاحة حتى يصير ملحًا، ففيه خلاف مشهور، وللقول بالتطهير اتجاه وظهور»[(١)].

القول الثاني: نجس العين لا يطهر بالاستحالة:

وبه قال أبو يوسف من الحنفية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)] في ظاهر المذهب.

وهذه بعض النقول عنهم:

الحنفية:

قال ابن الهمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «السرجين والعذرة تحترق فتصير رمادًا تطهر عنده خلافًا لأبي يوسف»[(٥)].

الشافعية:

قال الشيرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يطهر من النجاسات بالاستحالة إلا شيئان: أحدهما: جلد الميتة إذا دُبغَ، والثاني: الخمر».

إلى أن قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإن أُحْرِقَ السرجين أو العذرة فصار رمادًا لم يطهر؛ لأن نجاستها لعينها، ويخالف الخمر؛ لأن نجاستها لمعنًى معقولٍ، وقد زال»[(٦)].

وقال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مذهبنا أنه لا يطهر السرجين، والعذرة، وعظام الميتة، وسائر الأعيان النجسة بالإحراق بالنار، وكذا لو وقعت هذه الأشياء في مملحة، أو وقع

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢١/ ٦٠١).
(٢) شرح فتح القدير، لابن الهمام، (١/ ٢٠٠)، البحر الرائق، لابن نجيم، (١/ ٢٣٩).
(٣) نهاية المحتاج، للرملي، (١/ ٢٤٧)، روضة الطالبين، للنووي، (١/ ٢٧).
(٤) الإقناع لطالب الانتفاع، لأبي النجا شرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، (١/ ٦٠)، شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (١/ ٢٠٩).
(٥) شرح فتح القدير، لابن الهمام، (١/ ٢٠٠).
(٦) المجموع، للنووي، (٢/ ٥٧٤)، بتصرف يسير.

كلب ونحوه وانقلبت ملحًا، ولا يطهر شيء من ذلك عندنا»[١].

الحنابلة:

قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «ظاهر المذهب أنه لا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها خلًّا، وما عداه لا يطهر كالنجاسات إذا احترقت وصارت رمادًا، والخنزير إذا وقع في الملاحة وصار ملحًا.

والدخان المترقي من وقود النجاسة والبخار المتصاعد من الماء النجس إذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل، ثم قطر فهو نجس»[٢].

وقد علَّق المرداويُّ[٣] رَحِمَهُ اللَّهُ على كلام ابن قدامة في المقنع بقوله: «هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب ونصروه»[٤].

واستدلَّ أصحاب هذا القول لقولهم بما أوردوه من تعليلات في النقول المتقدمة، وهو اعتماد على الاستصحاب، حيث حكم بنجاسة أمثال العذرة والسرجين والخنزير نجاسة عينية، وما حكم بنجاسة عينه لا يزول حكمه، ولو استحال إلى مادة أخرى ما دامت عينه باقية.

قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا تطهر النجاسة بالاستحالة، فلو أحرق السرجين النجس فصار رمادًا، أو وقع كلب في ملاحة فصار ملحًا، لم تطهر؛ لأنها نجاسة لم تحصل بالاستحالة، فلم تطهر بها، كالدم إذا صار قيحًا أو صديدًا»[٥].

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٥٧٩).

(٢) المغني، لابن قدامة، (١/ ٩٧).

(٣) أبو الحسن، علاء الدين، علي بن سليمان بن أحمد بن محمد، المرداوي، السعدي ثم الصالحي الحنبلي الشيخ الإمام شيخ المذهب وإمامه ومصححه ومنقحه، بل شيخ الإسلام على الإطلاق، انتهت إليه رياسة المذهب، وصنف كتبًا كثيرة أعظمها: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، جعله على المقنع، والتنقيح المشبع في تحرير المقنع، وهو مختصر الإنصاف، والتحرير في أصول الفقه، ولد سنة ٨١٧هـ، وتوفي ٨٨٥هـ. شذرات الذهب، لابن العماد، (٩/ ٥١٠)، السحب الوابلة، لابن حميد، (٢/ ٧٣٩).

(٤) الإنصاف، للمرداوي، (١/ ٣١٨).

(٥) المغني، لابن قدامة، (٢/ ٥٠٣).

التَّرجيح:

يظهر رجحان القول الأول؛ لأن انقلاب العين يترتب عليه انقلاب الصفات جملةً، ويبطل حكمها، قال ابن حزم: «إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، فبطل عنه الاسم الذي به وَرَدَ ذلك الحكمُ فيه، وانتقل إلى اسمٍ آخرَ واردٍ على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس، ولا الحرام؛ بل قد صار شيئًا آخرَ ذا حُكْمٍ آخرَ»(١)، وقد صدرت توصية عن الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، المنعقدة بالكويت في الفترة من ٢٢-٢٤/ ٥/ ١٩٩٥ تنصُّ على أن الاستحالة التي تعني انقلاب العين إلى عين أخرى تغايرها في صفاتها تُحَوِّلُ الموادَّ النجسة أو المتنجسة إلى موادَّ طاهرةٍ وتُحَوِّلُ الموادَّ المحرمة إلى موادَّ مباحةٍ شرعًا.

تطبيق على مياه الصرف الصحي إذا زالَ تَغَيُّرُهَا:

اتَّفَقَ الفقهاء على أن الماء المتنجسَ إذا بلغ قلتينِ فأكثرَ، فأضيفَ إليه ماءٌ طاهر، فزال عنه التغيُّرُ في صفاته الثلاثة (اللون، والطعم، والريح) فإنه يطهر بذلك(٢)، واختلفوا فيما عدا ذلك.

تصوير المسألة:

في بعض البلاد المتقدمة -سواء أكانت إفريقيَّةً كجنوب إفريقيا، أو كانت بلادًا غربيَّةً أوروبية- تلجأ الدولة للاستفادة من مياه الصرف الصحي المتنجسة؛ وذلك بمعالجتها بطرق فنية متنوعة كالتهوية، والترسيب، والترشيح، والمعالجة الكيميائية، والبيولوجية، بحيث ترتفع أوصاف النجاسة عن الماء، فيزولُ التغيُّرُ بالنجاسة، فهل

---

(١) المحلى، لابن حزم، (١/ ١٣٨).

(٢) المغني، (١/ ٣٥)، المجموع، للنووي، (١/ ١٨٣)، المبسوط، (١/ ٩٠)، موسوعة الإجماع، (٢/ ١٠٨٩)، فقه القضايا المعاصرة في العبادات، د. عبد الله بكر أبو زيد، رسالة دكتوراه مخطوطة، بالمعهد العالي للقضاء ١٤٢٦هـ (ص١١٥).

يعتبر ذلك كافيًا للقول بطهارة هذه المياه، وهل تجزئ الطهارة بها في إزالة خبثٍ ورفعِ حدثٍ؟

عُرِضَتْ هذه المسألة على المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة في مكة في شهر رجب عام ١٤٠٩هـ، ونُشِرَ الجوابُ بمجلة المجمع، كما وَرَدَ سؤال من جنوب إفريقيا إلى هيئة كبار العلماء بالسعودية عن نفس الموضوع.

وفيما يلي نص القرارين:

أولاً: قرار المجمع الفقهي:

«... نظر في السؤال عن حكم ماء المجاري بعد تنقيته، هل يجوز رفع الحدث بالوضوء والغسل به؟ وهل تجوز إزالة النجاسة به؟

وبعد مراجعة المختصين بالتنقية بالطرق الكيماوية، وما قرَّروه من أن التنقية تتمُّ بإزالة النجاسة منه على مراحلَ أربعٍ، وهي: الترسيب، والتهوية، وقتل الجراثيم، وتعقيمه بالكلور، بحيث لا يبقى للنجاسة أثرٌ في طعمه، ولونه، وريحه، وهم مسلمون عدولٌ موثوقٌ بصدقهم وأمانتهم.

قرر المجمع ما يأتي: أن ماء المجاري إذا نُقِّيَ بالطرق المذكورة، أو ما يماثلها، ولم يَبْقَ للنجاسة أثرٌ في طعمه، ولا في لونه، ولا في ريحه صار طهورًا، يجوز رفع الحدث، وإزالة النجاسة به، بناءً على القاعدة الفقهية التي تُقَرِّرُ: أن الماء الكثير الذي وقعت فيه النجاسةُ يطهر بزوال هذه النجاسة منه، إذا لم يَبْقَ لها أثرٌ فيه، والله أعلم».

وقد توقَّفَ في هذا القرار عضوُ المجمعِ الشيخُ صالح الفوزان، وخالف د. بكر أبو زيد رحمه الله وكتب عليه وجهة النظر الآتية: «الحمد لله، وبعد: فإن المجاري في الأصل مُعَدَّةٌ لصرف ما يضرُّ الناس في الدين والبدن طلبًا للطهارة ودفعًا لتلوث البيئة.

وبحكم الوسائل الحديثة لاستصلاح ومعالجة مشمولها لتحويله إلى مياه عذبة منقاة صالحة للاستعمالات المشروعة والمباحة، مثل: التطهر بها، وشربها، وسقي الحرث

منها، بحكم ذلك صار السبر للعلل والأوصاف القاضية للمنع في كلِّ أو بعضِ الاستعمالات، فتحصَّلَ أن مياه المجاري قبل التنقية مُعَلَّةٌ بأمور:

الأول: الفضلات النجسة باللون والطعم والرائحة.

الثاني: فضلات الأمراض المعدية، وكافة الأدواء والجراثيم (البكتيريا).

الثالث: علة الاستخباث والاستقذار لما تتحول إليه باعتبار أصلها، ولما يتولد عنها في ذات المجاري من الدواب والحشرات المستقذرة طبعًا وشرعًا.

ولذا صار النظر بعد التنقية في مدى زوال تلكم العلل، وعليه:

فإن استحالتها من النجاسة بزوال طعمها ولونها وريحها، لا يعني ذلك زوالَ ما فيها من العلل والجراثيم الضارَّةِ، والجهات الزراعية توالي الإعلامَ بعدم سقي ما يؤكل نتاجُهُ من الخضار بدون طبخ فكيف بِشُرْبِهَا مباشرةً، ومن مقاصد الإسلام: المحافظةُ على الأجسام؛ ولذا لا يُوْرَدُ ممرضٌ على مصحٍّ، والمنع لاستصلاح الأبدان كالمنع لاستصلاح الأديان.

ولو زالت هذه العلل لبقيت علةُ الاستقذار والاستخباث باعتبار الأصل لماءٍ يُعْتَصَرُ من البول والغائط فَيُستعمل في الشرعيَّات والعادات على قدم التساوي.

وقد عُلِمَ من مذهب الشافعية، والمعتمَدِ لدى الحنبلية أن الاستحالة هنا لا تؤول إلى الطهارة مُسْتَدِلِّينَ بحديث النهي عن ركوب الجلَّالة وحليبِها[1] رواه أصحاب السننِ وغيرُهم ولعللٍ أخرى.

مع العلم أن الخلاف الجاري بين متقدمي العلماء في التَّحَوُّلِ من نجس إلى طاهر هو

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الأطعمة، باب: النهي عن أكل الجلالة وألبانها، (٣٧٨٧)، والترمذي، كتاب الأطعمة عن رسول الله ﷺ، باب: ماجاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها، (١٨٢٤)، وابن ماجه، كتاب الذبائح، باب: النهي عن لحوم الجلالة، (٣١٨٩)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها، أو يشرب من ألبانها»، وليس عند الترمذي وابن ماجه: (الركوب). قال الترمذي: «حديث حسن غريب». وفي الباب: عن عبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمرو رضي الله عنهم.

في قضايا أعيانٍ، وعلى سبيل القطع لم يُفَرِّعُوا حكمَ التحول على ما هو موجود حاليًا في المجاري من ذلك الزَّخَمِ الهائل من النجاسات والقاذورات وفضلات المصحَّات والمستشفيات، وحال المسلمين لم تصل بهم إلى هذا الحدِّ من الاضطرار لتنقية الرجيع للتطهرِ به وشُرْبِهِ، ولا عبرةَ بتسويغه في البلاد الكافرة؛ لفساد طبائعهم بالكفر، وهناك البديل بتنقية مياه البحار. والله أعلم»[1].

وكذلك أصدرت هيئة كبار العلماء في المملكة قرارها رقم (٦٤)، وتاريخ ٢٥/ ١٠/ ١٣٩٨هـ بطهارة مياه الصرف الصحي المنقَّاةِ وجواز التطهر بها، وهذا نصه: «... بناءً على ما ذكره أهل العلم من أن الماء الكثير المتغيِّر بنجاسة يطهر إذا زال تغيُّرُهُ بنفسِهِ، أو بإضافة ماءٍ طهور إليه، أو زال تغيُّرُهُ بطولِ مكثٍ، أو تأثيرِ الشمسِ ومرورِ الرياحِ عليه، أو نحو ذلك لزوال الحكم بزوال عِلَّتِهِ.

وحيث إن المياه المتنجسةَ يمكن التخلُّصُ من نجاستها بعدةِ وسائلَ، وحيث إن تنقيتَهَا وتخليصَهَا مما طرأ عليها من النجاسات بواسطة الطرق الفنية الحديثة لأعمال التنقية يُعْتَبَرُ من أحسن وسائل الترشيح والتطهير، حيث يبذل الكثير من الأسباب المادية لتخليص هذه المياه من النجاسات، كما يَشهد بذلك ويُقَرِّرُهُ الخبراء المختصون بذلك ممن لا يتطرق الشكُّ إليهم في عملهم وخبرتهم وتجاربهم.

لذلك فإن المجلس يرى طهارتها بعد تنقيتها التنقيةَ الكاملة بحيث تعود إلى خِلْقَتِهَا الأولى، لا يُرى فيها تغيُّرٌ بنجاسة من طعمٍ، ولا لونٍ، ولا ريحٍ، ويجوز استعمالها في إزالة الأحداث والأخباث، وتحصُلُ الطهارة بها منها، كما يجوز شُرْبُهَا إلَّا إذا كانت هناك أضرار صحية تنشأ عن استعمالها فيمتنع ذلك؛ محافظةً على النفس، وتفاديًا للضرر، لا لنجاستها.

والمجلس إذ يقرر ذلك يَسْتَحْسِنُ الاستغناءَ عنها في استعمالها للشرب متى وُجِدَ إلى

---

(١) قرارات المجمع، (ص٩١-٩٣).

ذلك سبيلٌ؛ احتياطًا للصحة واتقاءً للضرر، وتنزهًا عمَّا تستقذره النفوس وتنفرُ منه الطباع [١]، وبذلك أيضًا أفتتِ اللجنةُ الدائمة للإفتاء بالمملكة» [٢].

والحاصل أن الاتفاق واقعٌ على أن الماء الكثير المتنجس إذا زال تغيُّرُهُ بنفسه أو بالمكاثرة، أو طرح ما يُطَهِّرُهُ فيه فإنه يَطْهُرُ، ثم الخلافُ جارٍ في: هل يُجْزِئُ في طهارة شرعية به يزول الخبث، ويرتفع الحدث، فالجمهور على أنه طاهر مطهِّر لغيره.

وخالف في ذلك الدكتور بكر أبو زيد رحمه الله واعْتَبَرَ هذا الماءَ المنقَّى في حكم القليلِ؛ لأن تنقية مياه الصرف تتم بتكريرِهِ وإضافَةِ موادَّ منقيِّةٍ يسيرةٍ إليه، وانتهى إلى أن هذا النوع من المياه يُسَمَّى بطاهرٍ غيرِ مطهِّرٍ، ولا يجوز التطهُّرُ بها لعلَّةِ الاستخباثِ والاستقذارِ [٣].

الترجيح:

لا يَبْلُغُ الأمرُ بهذا الماء أن يُمْنَعَ التطهُّرُ به إذا لم يوجد غيرُهُ، ولا يصلح أن يعتبر الواجد له كالفاقد للماء الطهور يعدل عنه إلى التيمم، فهو طاهر مطهِّر، ويُكْرَهُ التطهُّرُ به ولا يَحْرُمُ، فهو أشبه بماء سُخِّنَ بالنجاسة، وماءٍ مستعملٍ في طُهْرٍ لا يرفع حدثًا كتجديدِ وضوءٍ، وغسلة ثانية أو ثالثة، وماءِ بئرٍ بمقبرةٍ، ونحو ذلك، مما هو معلوم من مذهب الحنابلة [٤].

فالكراهية هنا من طريق الورع، ورعايةً للخلاف، ومع الحاجة إليه يتعيَّنُ استعمالُهُ وترتفع الكراهة.

وقد سُئِلَ مالكٌ رحمه الله، عن جباب (جمعُ: جُبٍّ، وهو البئر الواسع)، تُحْفَرُ فتسقط فيها الميتة فتغير لونه وريحه، ثم يطيب الماء بعد ذلك؟ فأجاب: أنه لا بأس به [٥].

وعليه: فإن المسلم الذي قد يعيش في بلاد يُعادُ فيها استعمالُ مياه الصرف الصحي، لا يَحْرُمُ عليه أن ينتفع بها، حيث لا مضرَّةَ عليه في دينه ولا بدنه، وإن كان الأولى تركه.

ومتى حَكَمَ الأطباءُ وعلماءُ الأمراض بأنه لا ضررَ مِنْ شُرْبِهِ وتعاطيه جازَ ذلك. والله أعلم.

---

(١) أبحاث هيئة كبار العلماء، (٦/ ٢١٤-٢١٧).

(٢) فتاوي اللجنة الدائمة، (٥/ ٧٩-٨٠).

(٣) فقه القضايا المعاصرة في العبادات، د. عبد الله بكر أبو زيد، (ص٢٦).

(٤) شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (١/ ٢٦-٢٧)، كشاف القناع، للبهوتي، (١/ ٢٣).

(٥) مواهب الجليل، للحطاب، (١/ ١١٩).

المبحث الثاني
من نوازل الصلاة: أوقات الصلوات لأهل القطبين والمناطق الشمالية

تصوير المسألة وتكييفها:

الصلاة هي الركن الثاني بعد الشهادتين، وهي عبادة اليوم والليلة، ترتبط بجريان الشمس وحركة الليل والنهار. وأداؤها في أوقاتها واجب مفروض، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، والسهو عن أوقاتها والإخلال بمواقيتها كبيرة مذمومة، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾[الماعون: ٤-٥].

ولقد حددت المواقيت مرتبطةً بالشمس وضوئها؛ فوقت الفجر يبدأ من ظهور أولِ نورٍ لها، ويمتدُّ إلى ظهورِ أول قرصِهَا لدى الشروق، ووقت الظهر يبدأ من زوالها عن كبد السماء، ووقت العصر يبدأ حين يصير ظلُّ كلِّ شيْء مثله أو مثليه، ووقت المغرب يبدأ من غروب كامل قرص الشمس، ووقت العشاء يبدأ من غياب الشفق الأحمر، وهو آخر علامة لغياب نور الشمس عن المكان بالكامل.

ولـمَّا كان نزول الوحي وبزوغ شمس الرسالة في جزيرة العرب -وهي منطقة معتدلة متوسطة تظهر فيها علامات المواقيت بوضوح- لم تقع ثمَّةَ نازلةٌ في هذا الخصوصِ، وبقي الحال كذلك حتى شمل الإسلام منطقة واسعة شاسعة من إندونيسيا إلى موريتانيا، فلما تحقَّقَ موعودُ رسول الله ﷺ وبلغ ملك أمته وسلطان دينه ما بلغ الليل والنهار، لم يَخْلُ مكان -بحمد الله- تظهر عليه شمس النهار، إلَّا ودخله الإسلام، وَوُجِدَ فيه من يتعبد لله بإقامة الصلوات الخمس كلَّ يوم وليلة.

عند هذا الحدِّ ثارت مشكلة معاصرة، ونازلة مستجدة حين فُقدت المواقيت الشرعية، وغابت علاماتها في بعض دول وبلاد نائية نحو القطبين، حيث قد يطول النهار جدًّا على حساب الليل، والعكس يتكرر أيضًا، حتى نصل إلى ستة أشهر من ليلٍ مستمر في القطب الشمالي، وستة أشهر مثلها من نهار مستمر في القطب الجنوبي، كما أن دولًا أوروبية كثيرة تُفْقَدُ فيها أوقات كوقت العشاء، فلا تتميز علاماته، فلا يظهر غياب الشفق الأحمر حتى يخالطه بياض الصبح، فلا يظهر بدء وقتها ولا خروجه؟

ومثل هذا يعتبر نازلةً من نوازل تلك الأقليات المسلمة التي تعيش في تلك الديار، ولم يَصِلْنَا كلامٌ لفقيه من الصحابة أو التابعين أو الأئمة الفقهاء المتبوعين في هذه المسألة، إلا عند متأخري الفقهاء، ثم عند المعاصرين.

والمقصود إيجاد حلول فقهية لمشكلات تلك البلاد ذات الطبيعة الجغرافية التي لا تتوافر فيها جميع المواقيت الشرعية للصلوات الخمس، ولا سيما آخر وقت المغرب، ووقت العشاء دخولًا وخروجًا، وأول وقت الفجر.

وهذا بيان عن تصوير المسألة:

أما تكييفها الشرعي: فتعود هذه المسألة إلى باب المواقيت، وحكم من لم يجد وقتًا لأداء الصلوات الخمس، وهل تَسقط الصلوات التي لم يوجد وقت لأدائها؟ وذلك لأن الوقت سبب الوجوب، فإذا عدم السبب -وهو الوقت- هل يعدم المسبَّب وهو الوجوب؟![1]

وقد عبَّرَ بعض الفقهاء عن هذه الحالة بتعابيرَ مختلفةٍ ومتباينة، كقولهم:

- حكم البلاد التي لا يغيب فيها الشفق.

---

(١) حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨- ٢٣)، بلغة السالك لأقرب المسالك، لأحمد الصاوي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، (١/ ١٥٥).

- حكم البلاد التي يُفقد فيها وقت العشاء.

- حكم البلاد التي ينعدم فيها الليل، بأن يطلع الفجر عند غيبوبة الشمس(١).

والسبب في بعض هذه النوازل المستجدة تلك الظواهر الطبيعية من تهيؤ الشمس للغروب وميلانها جهة الغرب، ثم لا تلبث أن ترتفع قبل أن تغرب فعليًّا؛ مما يعني أن الغروب لا يتم، وكذا الشفق الأحمر أو الأبيض لا يظهر ولا يختفي!

كذا يترتب على عدم غروبها -بالبداهة- عدمُ ظهور علامة الفجر؛ لأن نور الفجر إنما هو أثر أشعة الشمس التي توشك أن تطلع.

تحرير محل النزاع:

باستثناء مذهب الحنفية لم ينازع أحدٌ من الفقهاء في استمرار وجوب الصلاة حالَ فقدان علامات أوقاتها.

لكنَّ نزاعًا وقع في المذهب الحنفي حاصلُهُ ذهابُ بعض الحنفية إلى سقوط الوجوب الشرعي الذي أُنيطَ بسببٍ فلكي عادي، وهو ظهور الشفق أو غيابه مثلًا، فإذا فُقدت العلامة سقط الوجوب عندهم.

وهذا الرأي عمدتُهُ -بعد قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]- قواعدُ الأصول المتعلقة بالسبب، وأنه يلزم مِنْ فقدِهِ فقدُ المسبَّب(٢)، وأن مَنْ فَقَدَ بعض أعضاء الوضوء كاليدين فإنه لا يجب عليه شيء نحو العضو المفقود.

ومع أن ابن عابدين اعتبر هذا الرأيَ أحدَ رأيين مصحَّحَين في المذهب، إلا أنه رجح

---

(١) حاشية الصاوي على الشرح الصغير لأقرب المسالك، لأحمد بن محمد الصاوي المالكي، (١/ ٢٢٥)، حاشية قليوبي على شرح المنهاج، لشهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م، (١/ ١١٤)، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، لسليمان بن محمد ابن عمر البجيرمي، المكتبة الإسلامية، (١/ ١٥١)، حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨).

(٢) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (١/ ٤٤٥)، البحر المحيط، للزركشي، (١/ ٣٠٦).

عدم سقوط الواجب؛ لتأيده بقول مجتهد آخر، ومما أضعف هذا الرأيَ أنه يُفضي إلى إسقاط وجوب صلاتين في اليوم والليلة، والإجماع منعقد على وجوب خمس صلوات في اليوم والليلة.

وفي الحديث: «**خمس صلوات كتبهن الله على العباد**»(١).

وفي الحديث الآخر: «... **فَأَعْلِمْهُمْ أن الله تعالى افترض عليهم خمسَ صلوات في كل يوم وليلة**»(٢).

وحديث: «**هي خمس، وهي خمسون، لا يبدَّلُ القولُ لديَّ**»(٣).

فإذا اعتُبِر سببُ الوجوب الخاص بإحدى الصلوات هو دخول وقتها، فإن دخول اليوم والليلة وخروجها هو سبب أيضًا لوجوب الصلوات الخمس في اليوم والليلة.

على أن نصوص الشريعة لم تنصَّ على أسباب أو شروط، كما نصَّت على عدد الصلوات الخمس، وليس هنا نصٌّ يدلُّ على إسقاط صلاة واحدة فضلًا عن صلاتين بحال من الأحوال، إلا لحائض أو نفساء، ولم تستثنِ الشريعة بعد ذلك أحدًا من أهل التكليف، وهذا بخلاف أدائها قبل مغيب الشفق أو بعده؛ فإنها موضع نزاع ومراجعة بين الفقهاء، كما سيأتي.

ولم يُذْكَرْ عن فقهاء الحنفية القدماء كلامٌ في تحديد أوقات العشاء والفجر، حيث تغيب العلامات الشرعية، مما فتح الباب للاجتهاد واسعًا أمام المعاصرين منهم، وذلك بعد استقرار الرأي على وجوب الصلاة اعتمادًا للآراء في المذاهب الأخرى.

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الصلاة، باب: فيمن لم يوتر، (١٤٢٠)، والنسائي، كتاب الصلاة، باب: المحافظة على الصلوات الخمس، (٤٦١)، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه. وصححه ابن عبد البر في التمهيد، (٢٣/ ٢٨٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، (١٣٩٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام مطوَّلًا من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب: كيف فرضت الصلاة، (٣٤٩)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات وفرض الصلوات، (١٦٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

سبب الخلاف:

بعد تسليم وجوب الصلوات الخمس في اليوم والليلة على كل مسلم ومسلمة بالأدلة المتواترة، بل بما عُلِمَ من دين الإسلام بالضرورة، فإن فقدان علامات بعض الصلوات لا يؤدي إلى إسقاطها وعدم وجوبها.

وبعد تسليم أن وقت صلاتي العشاء والفجر لا يكون إلا خلال الليل الذي يبدأ بغروب الشمس وينتهي بشروقها، فإن سبب الخلاف ومرجعه يعود إلى نصٍّ واحد، هو حديث الدَّجَّال المشهور، وهو حديث طويل، فيه أن الصحابة سألوا النبي ﷺ عن مدة لبثه في الأرض، فقال: «**أربعون يومًا، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم**»، قلنا: يا رسول الله ﷺ، فذلك اليوم الذي كسنةٍ تكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: «**لا، اقدروا له قدره...**»[1].

وعليه، فقد جرى الخلاف حول معنى قوله: «**فاقدروا له قدره**» وهل المقصود كمال العدد في اليوم الذي كأسبوع، فتُصَلَّى خمسٌ وثلاثون صلاةً، وهكذا يزيد العدد في اليوم الذي كشهر، ثم في اليوم الذي كسنة، ويُصَلَّى في سائر الأيام خمسُ صلوات.

ثم هل يجري قياسٌ في العبادات؟ وهل يجري فيها تعليل؟ وهل يمكن تحديد علامات جديدة عوضًا عن الغائبة؟

وهل يُعتبر هذا إيقافًا للعمل بنصٍّ من النصوص بالاجتهاد، وهل لقواعد: المشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتَّسَعَ، ورعاية المآلات، ونحوها- دخل في هذا المجال من نوازل الأقليات؟

لكلِّ ما سبق وَقَعَ الخلاف بين المعاصرين في هذه المسألة المهمة، وهي تنقسم إلى حالتين نتناولهما في المطلبين التاليين:

---

(١) أخرجه: مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: ذكر الدجال وصفته وما معه، (٢٩٣٧)، من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه.

المطلب الأول: في حال استمرار الليل أو النهار أربعًا وعشرين ساعة فأكثر، بحسب اختلاف فصول السنة، وفي حال فَقْدِ العلامات لبعض الأوقات خلال السنة:

القول الأول: التقدير النسبي بوقت أقرب البلاد، وذلك بأن ينظر من يريد معرفة وقت العشاء -مثلًا- في بلد كهذه إلى أقرب البلاد التي تظهر فيها العلامات، فإذا مضى بعد غروب الشمس زمنٌ يغيب الشفق في مثله في أقرب تلك البلاد إليهم فقد دخل وقت العشاء.

وهذا قول الشافعية، وأصله للشيخ أبي حامد الإسفراييني[1] حيث سُئِلَ عن بلاد البلغار كيف يصلون؟ فإنه ذكر أن الشمس لا تغرب عندهم إلا بمقدار ما بين المغرب والعشاء، ثم تطلع، فقال: يعتبر صومهم وصلاتهم بأقرب البلاد إليهم[2]، وهو الراجح من مذهب الحنفية بعد الخلاف[3].

وهو منقول عن النووي[4]، والرملي[5]، وابن حجر الهيتمي[6]، وغيرهم من الشافعية.

واستدلَّ الشافعية لمبدأ التقدير بحديث الدجال السابق وفيه: «... **اقدروا له قدره**»[7].

وقد أوضح الأمرَ الشيخُ زكريا الأنصاريُّ، فقال: ومن لا عِشاء لهم بأن يكونوا

---

(١) أبو حامد، أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني، شيخ الشافعية ببغداد، انتهت إليه رئاسة الدين والدنيا، وله تعليقة في الفقه في نحو من خمسين مجلدًا، ولد سنة ٣٤٤هـ، وتوفي سنة ٤٠٦هـ. سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٧/ ١٩٣)، وطبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (٤/ ٦١).

(٢) حاشية البجيرمي على الخطيب، (٢/ ٢٤).

(٣) حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨-١٩).

(٤) المجموع، للنووي، (٣/ ٤١)، حاشية القليوبي على المنهاج، (١/ ١١٤).

(٥) نهاية المحتاج شرح المنهاج، للرملي، (١/ ٣٦٩).

(٦) تحفة المحتاج، للهيتمي، (١/ ٤٢٤).

(٧) سبق تخريجه.

بنواحٍ لا يغيب فيها شفقهم يُقَدِّرُونَ قَدْرَ ما يغيب فيه الشفق بأقرب البلاد إليهم[1].

وهذا الرأي قد أفتت به عدة مجامع فقهية معتبرة، من ذلك:

١ – هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية:

حيث جاء في قرار مجلسها رقم (٦١) بتاريخ ١٢/ ٤/ ١٣٩٨هـ بخصوص هذا الشأن ما يلي:

«... ثانيًا: مَنْ كان يقيم في بلاد لا تغيب عنها الشمس صيفًا، ولا تطلع فيها الشمس شتاءً، أو في بلاد يستمر نهارها إلى ستة أشهر، ويستمر ليلها ستة أشهر مثلًا، وجب عليهم أن يصلوا الصلواتِ الخمسَ في كل أربع وعشرين ساعة، وأن يُقَدِّرُوا لها أوقاتها، ويحددوها معتمدين في ذلك على أقرب بلاد إليهم، تتمايز فيها أوقات الصلوات المفروضة بعضها من بعض...».

واسْتُدِلَّ لهذا بأحاديثِ فرضِ الصلواتِ الخمسِ مع حديث الدجال، ثم جاء تعقيبًا: «... فلم يَعْتَبِرِ اليومَ الذي كسنة يومًا واحدًا يكفي فيه خمسُ صلوات، بل أَوجب فيه خمسَ صلوات في كل أربع وعشرين ساعة، وأَمَرَهُمْ أن يوزعوها على أوقاتها؛ اعتبارًا بالأبعاد الزمنية التي بين أوقاتها في اليوم العادي في بلادهم، فيجب على المسلمين في البلاد المسئول عن تحديد أوقات الصلوات فيها أن يحددوا أوقات صلاتهم، معتمدين في ذلك على أقرب بلاد إليهم، يتميز فيها الليل من النهار، وتُعْرَفُ فيها أوقات الصلواتِ الخمسِ بعلاماتها الشرعية في كل أربع وعشرين ساعة»[2].

٢ – المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة:

في دورته الخامسة بتاريخ ٤/ ٢/ ١٩٨٢م – ١٠/ ٤/ ١٤٠٢هـ، وجاء فيه: «فيما

---

(١) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ– ٢٠٠٠م، (١/ ١١٧).

(٢) قرار هيئة كبار العلماء، رقم (٦)، بتاريخ ١٢/ ٤/ ١٣٩٨هـ.

يتعلق بمواقيت الصلاة للبلاد التي يستمرُّ ظهورُ الشمسِ فيها سِتَّةَ أشهرٍ، وغيابُـهَا سِتَّةَ أشهرٍ، وبعد مُدَارسةِ ما كتبه الفقهاء قديمًا وحديثًا في الموضوع، قرر ما يلي:

أولًا: تلك التي يستمر فيها الليل أو النهار أربعًا وعشرين ساعة فأكثر بحسب اختلاف فصول السنة، ففي هذه الحال تُقَدَّرُ مواقيت الصلاة وغيرها في تلك الجهات حسب أقرب الجهات إليها مما يكون فيها ليل ونهار متمايزان في ظرف أربع وعشرين ساعة[1].

وفي دورة المجمع الفقهي التاسعة في ١٢-١٩/ ٧/ ١٤٠٦هـ، قَسَّمَ القرارُ المناطقَ ذات الدرجات العالية في خطوط العرض إلى ثلاث مناطق:

الأولى: ما يقع بين خطي عرض ٤٥ درجة و٤٨ درجة شمالًا وجنوبًا، وتتميز فيها العلامات الظاهرية للأوقات في الأربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أو قصرت.

الثانية: ما يقع بين خطي عرض ٤٨ درجة و٦٦ درجة شمالًا وجنوبًا، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأنْ لا يغيب الشفق الذي به يبتدئ وقت العشاء ويمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

الثالثة: وتقع فوق خط عرض ٦٦ درجة شمالًا وجنوبًا إلى القطبين، وتنعدم فيها العلامات الظاهرية للأوقات في فترة طويلة من السنة نهارًا أو ليلًا.

وانتهى القرار في المنطقتين إلى التقدير النسبيِّ إلى أقرب مكان تُـمَيَّـزُ فيه علاماتُ وقتي العشاء والفجر في المنطقة الثانية، وكذا في المنطقة الثالثة بالنسبة لجميع الأوقات والصلوات.

٣- إدارة الإفتاء بالكويت:

وقد جاء في فتواها: «... البلاد التي تغيب فيها العلامات المميزة لوقت العشاء ووقت الفجر يأخذ أهلُهَا بالتقدير على أساس القياس النسبيِّ لأقرب منطقة إليهم يظل

---

(١) قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الدورة الخامسة للمجمع، بتاريخ ٤/ ٢/ ١٩٨٢م.

فيها التمايز صحيحًا طوال أيام السنة، وذلك موافق للشافعية، والراجح من مذهب الحنفية، وهو الذي تؤيده ظواهر النصوص...»[١].

القول الثاني: التقدير المطابق لتوقيت أقرب البلاد، وذلك بأن يتابع البلد الأقرب والذي تتحقق فيه العلامات الشرعية في نفس مواقيته، فوقت العشاء – مثلًا– في المناطق التي لا يغيب فيها الشفق يكون عند غياب شفق أقرب مكان لهم، فإذا غاب في تلك البلد فقد وجبت العشاء على أهل تلك الدار التي لا يغيب فيها الشفق، ولو كان هذا بعد الفجر، وتعتبر الصلاة عند تأديتها في هذا الوقت أداءً، وليست قضاءً[٢].

وهذا مذهب المالكية، بعد التصريح بأنه لا نصَّ لديهم في هذا الموضوع[٣].

وإن كان بعض المالكية نحا منحى الشافعية في هذه المسألة كالإمام القرافي[٤].

وللحنابلة قول يدل على قرب ما عندهم من هذا المذهب، حيث أوردوا في مسائل أوقات الصلوات مسألةَ التقدير لأيام الدجال، فنصُّوا على أنه يُقَدَّرُ الزمن المعتاد، أي: يُقَدَّرُ الوقتُ بزمنٍ يساوي الزمنَ الذي كان في الأيام المعتادة؛ فلا يُنْظَرُ للزوال بالنسبة للظهر، ولا لمصير ظلِّ الشيء مثله بالنسبة للعصر، وهكذا[٥].

«ويؤخذ من هذا أن أمر التقدير وارد عندهم؛ وأنه باستصحاب الزمن المعتاد في الوقت الذي لم يطرأ فيه الفقد، فبالنسبة للأوقات التي طرأ عليها الوضع غير المعتاد يُقَدَّرُ الزمنُ المعتاد.

---

(١) مجموعة الفتاوي الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، فتوى رقم (١١١).

(٢) حاشية الصاوي على الشرح الصغير لأقرب المسالك، (١/ ٢٢٥-٢٢٦).

(٣) حاشية الدسوقي، (١/ ١٧٩).

(٤) حاشية الصاوي على الشرح الصغير لأقرب المسالك، (١/ ٢٢٦).

(٥) شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (١/ ٢٨٧-٢٨٨).

أما إذا كان هناك بلدٌ جميعُ الأوقات فيه مشتملةٌ على هذا الفوات؛ فإن الاستصحاب يكون للبلد الأقرب الذي فيه أوقات معتادة لجميع الصلوات.

وواضح أن التقدير هنا أشبهُ ما يكون بالتقدير على طريقة المالكية، وهو متابعة البلد الأقرب في نفس مواقيته، وليس هو التقدير النسبي الذي ذهب إليه الشافعية»[(١)].

وعبارة الحنابلة: «ويُقَدَّرُ للصلاة أيامَ الدجال قَدْر المعتادِ من نحو ليل أو شتاء، ويتجه، وكذا حج وزكاة وصوم»[(٢)].

ولم يوجد ما ينقل عنهم في مسألةِ فاقدِ وقتِ العشاء.

وهذا الرأي قد اعتمدته ندوة الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية في توصياتها ومقترحاتها، والتي انعقدت بالكويت ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

حيث جاء في التوصيات:

«٤- في البلاد التي لا تتمايز فيها الأوقات كالعشاء والفجر؛ لعدم غيبوبة الشفق، أو عدم غروب الشمس، أو عدم طلوع الفجر، يُؤخَذُ لتحديد أوقات الصلوات التي اختفت علاماتها بمبدأ «التقدير المطابِق» بأن يجري على تلك البلاد توقيتُ أقربِ بلدٍ تتمايز فيه تلك الأوقات، مع مراعاة كون البلد الأقرب على نفس خطِّ الطول، وهذا المبدأ مستمَدٌّ من مذهب المالكية، وهو يحقِّقُ اليسرَ ورفعَ الحرجِ»[(٣)].

ولا شك أن هذا الاختيار أيسرُ وأضبطُ من الاختيار السابق، وهو التقدير النسبي.

---

(١) الحلول الشرعية للمناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة، د. عبد الستار أبو غدة، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث عدد (٦)، (ص٣٨٥).

(٢) مطالب أولي النهى، لمصطفى الرحيباني، (١/ ٣١٥- ٣١٦)، الإقناع، للحجاوي، (١/ ٨٤).

(٣) توصيات ومقترحات ندوة الأهلة والمواقيت والتقنيات الفلكية، الكويت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، عن بحث الحلول الشرعية للمناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة، (ص٣١٠).

القول الثالث: عند غياب جميع العلامات في جميع الأوقات يُقَدَّرُ للأوقات، أما عند غياب العلامات المميزة لوقت العشاء لعدم غيبوبة الشفق فتصلَّى في وقت الصبح، ولا يَسقطُ وجوبُهَا.

وذلك لتيقن غياب الشفق، بغلبة نور الصباح، وهذا منقول عن بعض الحنفية، وقال بعضهم كالبرهان الكبير[(١)]: تُصلَّى بنية القضاء، ومنهم من قال: بل بنية الأداء؛ لأنه لا يقال قضاء إلا لصلاة لها وقت معلوم تؤدَّى بعد خروجه[(٢)].

قال ابن عابدين: «إن القائلين عندنا بالوجوب صرَّحوا بأنها قضاء، وبفقد وقت الأداء، وأيضًا لو فُرِضَ أن فجرهم يطلع بقدر ما يغيب الشفق في أقرب البلاد إليهم لزم اتحاد وقتي العشاء والصبح في حَقِّهم، أو أن الصبح لا يدخل بطلوع الفجر، إن قلنا: إن الوقت للعشاء فقط، لزم أن تكون العشاء نهارية لا يدخل وقتها إلا بعد طلوع الفجر، وقد يؤدي -أيضًا- إلى أن الصبح إنما يدخل وقته بعد طلوع شمسهم، وكل ذلك لا يُعقل في معنى التقدير»[(٣)].

وعليه فقد مال إلى القول بوجوبها ابنُ الهمام الحنفي، والبرهانُ الكبير، وابنُ أمير الحاج، وابنُ عابدين، والعينيُّ[(٤)]، وغيرُهم[(٥)].

---

(١) أبو محمد، عبد العزيز بن عمر بن مازه، المعروف ببرهان الأئمة، والصدر الماضي، الجواهر المضية، لمحيي الدين القرشي، (٢/ ٤٣٧)، الفوائد البهية، للكنوي، (ص٩٨).

(٢) حاشية ابن عابدين، (١/ ١٨)، فتح القدير، لابن الهمام، (١/ ٢٢٤)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيعلي، (١/ ٨١- ٨٢)، الفتاوى الهندية، لجماعة من علماء الهند، (١/ ٥٨).

(٣) حاشية ابن عابدين، (١/ ١٩).

(٤) محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف، بدر الدين العيني، قاضي القضاة، الحنفي العلَّامة، من تصانيفه: شرح البخاري، شرح الشواهد الكبير والصغير، شرح معاني الآثار، شرح الكنز، شرح المجمع، ولد سنة ٧٦٢هـ وتوفي سنة ٨٥٥هـ. بغية الوعاة، للسيوطي، (٢/ ٥٧٢)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ١٦٣).

(٥) تبيين الحقائق، للزيلعي، (١/ ٨١)، فتح القدير، لابن الهمام، (١/ ٢٢٤)، حاشية ابن عابدين، (٢/ ١٨) وما بعدها.

وإن خالفهم البقالي[١]، والزيلعي[٢]، والشرنبلالي،[٣] والمرغيناني[٤].

القول الرابع: التقدير بناءً على آخر يوم غابت فيه العلامات.

وذلك في البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر، بحيث لا يتميز شفق الشروق عن شفق الغروب، يُقَدَّرُ وقتُ العشاء الآخرة، والإمساكُ في الصوم، ووقتُ صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتميز فيها الشفقان.

أي: يتمُّ اعتمادُ توقيتِ آخرِ يومٍ ظهرت فيه علامتا العشاء والفجر، ويظل هذا التوقيت معتمَدًا حتى تظهر العلامات من جديد.

ومن الجهات التي اعتمدت هذا الرأي: المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، في دورته الخامسة المنعقدة سنة ١٩٨٢م.

حيث جاء في القرار: «... الثانية: البلاد التي لا يغيب فيها شفق الغروب حتى يطلع الفجر بحيث لا يتميز شفق الشروق من شفق الغروب، ففي هذه الجهات يُقَدَّرُ وقتُ العشاء الآخرة، والإمساكُ في الصوم، ووقتُ صلاة الفجر بحسب آخر فترة يتمايز فيها الشفقان»[٥].

---

(١) أبو الفضل، محمد بن محمد بن أبي القاسم البقالي، زين المشايخ، الخوارزمي، عالم بالأدب، مفسر، فقيه حنفي، من تصانيفه: أذكار الصلاة، أسرار الكذب، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الإعجاب في علم الإعراب، ولد سنة ٤٩٠هـ وتوفي سنة ٥٦٢هـ. الفوائد البهية، للكنوي، (ص١٦١)، والأعلام، للزركلي، (٦/ ٣٣٥).

(٢) أبو محمد فخر الدين عثمان بن علي بن مِحجن، الزيلعي، الحنفي الفقيه، كان فاضلًا في مذهبه، من أهم مصنفاته: تبيينُ الحقائق شرح كنز الدقائق، وبركة الكلام على أحاديث الأحكام، توفي سنة ٧٤٣هـ. الدرر الكامنة، لابن حجر، (٢/ ٤٤٦)، والأعلام، للزركلي، (٤/ ٢١٠).

(٣) أبو الإخلاص حسن بن عمار بن علي بن يوسف، الوفائي المصري، الشرنبلالي، فقيه حنفي، مكثر من التصنيف، من مصنفاته: مراقي الفلاح بإمداد الفتاح شروح نور الإيضاح في الفروع له، نور الإيضاح ونجاة الأرواح مقدمة في الفروع، شرح منظومة ابن وهبان، وغير ذلك، ولد سنة ٩٩٤ هـ، وتوفي سنة ١٠٦٩هـ. الأعلام، للزركلي، (٢/ ٢٠٨)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٣/ ٢٦٥).

(٤) أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الإمام الفرغاني، المرغيناني الفقيه الحنفي، العلَّامة المحقق، عالم ما وراء النهر، من مصنفاته: الهداية، والبداية في المذهب، ولد سنة ٥٣٠ هـ، وتوفي سنة ٥٩٣ هـ، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٢١/ ٢٣٢)، والجواهر المضية، لمحيي الدين القرشي، (٢/ ٦٢٧).

(٥) فقه النوازل، د. محمد حسين الجيزاني، (٢/ ١٥٦).

القول الخامس: بخصوص وقت العشاء: إعمال تقديرات معاصرة.

وهي عِدَّةُ اجتهادات وآراء شخصية لأصحابها، منهم: فلكيون، ومنهم: فقهاء، ومن ذلك:

١- قسمة الليل إلى نصفين؛ الأول: يمتد من غروب الشمس إلى منتصف الليل، وهو وقت موسَّعٌ للمغرب، ويكون منتصفُ الليل وقتًا لصلاة العشاء، وهو يمتدُّ لزمنٍ يسعها، ثم يبدأ وقت صلاة الفجر، ويمتد حتى شروقِ الشمسِ.

وهو رأي للدكتور حسين كمال الدين[١].

٢- يُعْتَبَرُ وقتُ العشاء بعد ساعة وعشرين دقيقة من غروب الشمس تيسيرًا، ويعتمَدُ لوقت الفجر آخرُ يوم ظهرت فيه علامة الفجر احتياطًا.

وهذا ما اعتُمد في التقويم التركي[٢].

٣- تحديد الفَرْقِ بين المغرب والعشاء، والفجر والشروق، بساعة ونصف لجميع فصول السنة، ولجميع بلاد العالم!

وهو رأي للدكتور محمد حميد الله[٣].

٤- قسمة الليل إلى سبعة أسباع، أو ستة أسداس، بحيث يبتدئ وقت العشاء بعد نهاية الجزء الأول، ويبتدئ الفجر مع بداية الجزء الأخير.

وهو رأي الشيخ جمال مناع[٤].

٥- اعتماد توقيت مكة أو المدينة، فهما مهبط الوحي، ومن جملة البلاد المعتدلة[٥].

---

(١) وقد عرض رأيه في كتابه، جدول مواقيت الصلاة لجميع بقاع العالم، وبخصوص المناطق التي تختفي فيها بعض الأوقات فحسب، مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية، فيصل مولوي، (ص٣٥٠).

(٢) مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامات، لفيصل مولوي، (ص٣٥١).

(٣) المرجع السابق، (ص٣٥١).

(٤) مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية، فيصل مولوي، (ص٣٥٢).

(٥) فتاوي الشيخ محمد رشيد رضا، (٦/ ٢٥٧٧ - ٢٥٧٨).

القول السادس: تحديد علامة شرعية جديدة.

وذلك ما يحدده الفلكيون باسم الشفق المدني، وينضبط عندما يكون قرص الشمس واقعًا تحت الأفق بـ ١٢ درجة، بينما العلامة الشرعية في البلاد المعتدلة عندما يكون قرص الشمس تحت الأفق بـ ١٨ درجة.

فوقت العشاء يُحَدَّدُ عند الدرجة ١٢ بعد الغروب.

ووقت الفجر يُحَدَّدُ عند الدرجة ١٢ قبل الشروق.

وهذا الرأي أَخذ به اتحادُ المنظمات الإسلامية في فرنسا، وهو رأي الفلكي صالح العجيري، وهو ما مال إليه الشيخ فيصل مولوي (١).

ويرتكز هذا الاجتهادُ على تحديد علامة جديدة، فإذا كان الوقت يرتبط بالشفق الذي لا يتأتّى إلا بعد الغروب، وقد تعذر حصولُهُ، فَيُنْـتَـقَلُ إلى علامة أخرى تتعلَّقُ بحركة الشمس بعد الغروب، وهو ما يسمى بالشفق المدني الذي يظهر عند الدرجة ١٢ بدلًا من الدرجة ١٨.

فإذا فُقِدَتِ العلاماتُ أُعْمِلَ الاجتهادُ في إدراك الوقت. والصلوات من العبادات، والعبادات الأصل فيها التوقيف، أو هي معلَّلَةٌ بالنص، ولا يمنع هذا أن الأصل الشرعي العام هو تعليل الشريعة بمصالح العباد، وقد ذهب الحنفية إلى أن الأصلَ التعليلُ حتى يتعذر.

والعباداتُ لا تخرج عندهم عن هذا الأصل في أحكامها العامة، وقد مال أبو حنيفة إلى أن نصوص الزكاة معلَّلَةٌ بالمالية الصالحة لإقامة حقِّ الفقير (٢).

وإلى شيء من هذا المعنى مال الشافعي أيضًا.

قال الزنجاني (٣): «معتَقَدُ الشافعي أن الزكاة مئونة مالية، وجبت للفقراء على

---

(١) مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية، فيصل مولوي، (ص٣٥٢).

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني، (ص١٨٩).

(٣) أبو المناقب، محمود بن أحمد بن محمود، الزنجاني، العلامة شيخ الشافعية، تفقه وبرع في المذهب والأصول والخلاف، له تصانيف كثيرة، منها: تخريج الفروع على الأصول، وتفسير القرآن، توفي سنة ٦٥٦هـ. سير أعلام =

الأغنياء بقرابة الإسلام، على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تَبَعٌ فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيبًا في أدائها»[1].

وفيما يتعلق بالاجتهاد في وضع علامة جديدة راعى القائلون بهذا تحقيقَ مقاصدِ النومِ والراحة بعد العشاء، وانسجامَ الأمرِ مع مصالح الناس في معاشهم، ورفعَ الحرجِ والعنت عنهم، وإرادةَ التخفيف أو التيسير عليهم.

وعليه: فقد ذهبوا إلى أن الناس اعتادوا في البلاد التي لا يغيب فيها الشفق الأحمر؛ لعدم وصول الشمس تحت الأفق إلى درجة ١٨ - أن يقيسوا حركتها بالتوقف عند الدرجة ١٢، فهو ما يُعْرَفُ بالشفق المدني، وهو الذي يمكن اعتبارُهُ العلامةَ الفلكية التالية بعد غياب الشفق الأحمر، ويكون اعتماده لدخول وقت العشاء حين تُفْقَدُ العلامةُ السابقة أمرًا معتبرًا من الناحية الشرعية.

كما يذهب القائلون بهذا الرأي إلى اعتماده طوالَ السنة في الأوقات التي تُفْقَدُ فيها العلاماتُ وفي غيرها، ولا مانعَ لديهم من تعطيل العمل بالنص؛ منعًا لضرر أكبر، كما جمع النبي ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة، رفعًا للحرج عن أمته.

وقد أَوقفَ عمرُ سهمَ المؤلفة قلوبهم لَـمَّا عزَّ المسلمون، وعَطَّلَ حدَّ السرقة عامَ الرمادة، ومَنَعَ قسمةَ الأراضي المفتتحة عنوةً بين المقاتلين بالعراق والشام.

وعليه: فقد رأوا أن التحديد بهذه العلامة الجديدة من شأنه أن يُنَظِّمَ أوقات المسلمين على مدار السنة، وهو رافع للحرج عنهم[2].

النبلاء، للذهبي، (٢٣/ ٣٤٥)، وطبقات الشافعية الكبرى، (٨/ ٣٦٨).

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، (ص١١٠).

(٢) مواقيت الفجر والعشاء في المناطق الفاقدة للعلامة، لفيصل مولوي، (ص٣٧٦-٣٨٣).

القول السابع: مع القول بالتقدير النسبي عند اختفاء العلامات في جميع الصلوات يقال بجواز الجمع بين المغرب والعشاء عند اختفاء العلامات في بعض الأوقات.

وقد وَرَدَ عند الحنابلة في الأسباب المبيحة للجمع بين الصلاتين: العجز عن معرفة الوقت[١].

وانتصر له الشيخ عبد الله الجديع [٢].

وبه صدر قرار المجلس الأوروبي للإفتاء في دورته الثالثة[٣].

واستدل لهذا القول بالقرآن الكريم، والسنة، والمعقول.

فأمّا القرآن الكريم:

فلقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾[الإسراء: ٧٨].

وجه الدلالة:

غسق الليل أُشير به إلى المغرب والعشاء، فالليل هو وقت المغرب والعشاء [٤].

وإذا كانت السُّنة قد فَرَّقَتْ بين وقتي المغرب والعشاء، وعلى هذا عَمَلُ المسلمين قديمًا وحديثًا، إلا أنه عند العذر والحاجة يُعْمَلُ بمواقيت القرآن، وهي مواقيتُ ثلاثةٌ:

١ - الفجر، وهو وقت صلاة الصبح.

٢ - والزوال إلى الليل، وهو وقت الظهر والعصر.

٣ - الليل، وهو وقت المغرب والعشاء.

---

(١) الفروع، لابن مفلح، (٣/ ١٠٤).

(٢) بيان حكم صلاة العشاء في بريطانيا حين يفتقد وقتها، لعبد الله الجديع، (ص٣١٩).

(٣) قرارت وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، دار التوزيع والنشر، القاهرة، (ص١٠٩).

(٤) المحرر الوجيز، لابن عطية، (٣/ ٤٧٧).

وعليه: فعند الحاجة والاضطرار يصير وقت المغرب مع العشاء وقتًا واحدًا.

وقد روى عبد الرزاق الصنعاني عن معمر بن راشد أنه قال: سمعت أن الصلاة جُمِعَتْ؛ لقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ ﴾[الإسراء: ٧٨].

فغسق الليل: المغرب والعشاء [١].

وأمَّا السنة النبوية:

فمن الأحاديث: ما ثبت من جواز الجمع بين المغرب والعشاء في السفر [٢] وعند شدة المطر [٣]، وهذا يدل على أن الوقت بين المغرب والعشاء حال العذر هَدَرٌ، فيجوز الجمع تقديمًا أو تأخيرًا، ويصير الوقتان وقتًا واحدًا.

وقد ثبت -أيضًا- أنه ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر، قال سعيد بن جبير: قلت لابن عباس: لِـمَ فعلَ ذلك؟

قال: كي لا يُحرج أمته.

وفي رواية أخرى -عند مسلم وغيره-: «ولا سفر»، بَدَلَ: «ولا مطر» [٤].

وهو جمع لا داعي إليه إلا رفع الحرج عند الحاجة أو المشقَّة البالغة.

وهذا يدل على جواز هذا الجمع للحاجة إليه.

المناقشة والترجيح:

يترجح قول من قال بالتقدير النسبي حالَ فَقْدِ العلامات باستمرار الليل أو النهار أربعًا وعشرين ساعة فأكثر، وهو قول الأكثر من المتقدمين والمتأخرين.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا: «أرأيتَ هل يُكَلِّفُ اللهُ تعالى من يقيم في جهة القطبين، وما

(١) مصنف عبد الرزاق، (٢/ ٥٥١).

(٢) أخرجه البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب: الجمع في السفر بين المغرب والعشاء، (١١٠٨)، من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر، (٧٠٥)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) سبق تخريجه.

يقرب منها أن يصلي في يومه -وهو سَنَةٌ أو عِدَّةُ أشهرٍ- خمسَ صلواتٍ فقط.

كلَّا إن الآيات الكبرى على كون هذا القرآن من عند الله المحيط علمه بكل شيء، ما نراه فيه من الاكتفاء بالخطاب العام الذي لا يتقيد بزمانِ مَنْ جاء به ولا مكانه.

فأطلقَ الأمرَ بالصلاة، والرسولُ بَيَّنَ أوقاتها بما يناسب حال البلاد المعتدلة، التي هي القسم الأعظم في الأرض، حتى إذا وصل الإسلام إلى أهل تلك البلاد التي أشرنا إليها يمكنهم أن يقدروا للصلوات باجتهادهم، والقياس على ما بَيَّنَهُ النبي ﷺ مِنْ أَمْرِ الله المطلقِ، فَيُقَدِّرُوا لها قَدْرَهَا [١].

على أنه إذا وقع اختيار تقدير المواقيت بأقرب البلاد، فينبغي أن يُتَّفَقَ على البلد التي سيُعْتَبَر بها التقدير، وألَّا يُخْتَلَفَ عليها ضبطًا للمواقيت، ومنعًا للشقاق والفتنة.

ولا شك أن هذا الاختيار أولى مِنْ اختيارٍ يمثل رأيًا اجتهاديًّا محضًا لا يقوم على نصٍّ، أو يرتبط بدليل نقليٍّ، كما وُجِدَ هذا في عدد من الأقوال التي تتضمن رأيًا محضًا، أو تتضمن إبطالًا للعلامة الشرعية حالَ وجودِهَا.

وأمَّا مَا يتعلَّقُ بوقت العشاء عند فَقْدِ العلامة الشرعية الدَّالَّةِ عليه فإن كلا الرأيين الرابع والسابع سائغٌ مقبولٌ فيما يظهر، بحيث يُـخَيَّرُ المسلم المقيم في تلك الديار بين أن يَعْتَبِرَ دخولَ وقت العشاء بآخر فترة يمكن فيها التمييزُ بين الشفقين؛ شفقِ العشاء، وشفقِ الفجر.

وعند الحاجة أو المشقة له أن يجمعَ بين الصلاتين.

ولا يسوغُ بحال أن يسقط عنه فَرْضُهَا، كما قال بعض الحنفية؛ فإنه مخالف لما انعقد عليه الإجماع من وجوبِ خمسِ صلواتٍ في اليوم والليلة!

وصلاتُها بعدَ تيقنِ دخولِ الصبحِ إخراجٌ لها عن وقتها مع إمكان أن تُصَلَّى باعتبارِ آخرِ وقتِ التمييزِ بينها وبين وقتِ الفجر، أو جمعها مع المغرب.

---

(١) فتاوي الشيخ محمد رشيد رضا، (٦/ ٢٥٧٧-٢٥٧٨).

على أن التقدير الذي وَرَدَ في حديث الدجال إنما يجري العملُ به بالنسبة لمرور الأيام والليالي في يوم واحد به أيام، فتكون كحال جريان أربع وعشرين ساعة فأكثر نهارًا أو ليلًا.

ولا يَرِدُ على القول بجواز الجمع أن هذا قد يطول ربما لأشهر؛ وذلك لأن الرخصة باقيةٌ ما بقي العذر فإذا زال العذر بطلت الرخصة، والقاعدة تقول: ما جاز لعذر بطل بزواله، فتنزل منزلةَ القصر في السفر والجمع في المرض، والفطر للحامل والمرضع، ولو طال الوقت.

ولا شك أن العذر شديد في هذه الحالة مبيح للجَمْعِ، كما يباح الجَمْعُ في المطر، وأشد.

على أن حديث ابن عباس يفتح بابًا للسعة في هذه الحالة، والله أعلم.

المطلب الثاني: في حال قِصَرِ الليل أو النهار قِصَرًا مفرطًا مع بقاء العلامات الفلكية الشرعية للأوقات جميعًا وتميزها:

القول الأول: يتعين على أهل ذلك الإقليم أن يؤدُّوا الصلوات جميعًا في أوقاتها المقدَّرة لها شرعًا، ولا يجوز الجمع إلا لعذر شرعي:

وهو قول جماهير أهل العلم سلفًا وخلفًا.

وبه أفتت هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية [1]، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي [2]، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية [3].

القول الثاني: يجوز الجمع بين المغرب والعشاء صيفًا، والظهر والعصر شتاءً؛ لقصر الليل والنهار، وصعوبة أداء الصلاتين في وقتها:

وهو قولٌ لأعضاء المجلس الأوروبي للإفتاء، وبه صدر قرار المجلس رقم (٣/ ٣)

---

(١) قرار رقم، (٦١) في ١٢/ ٤/ ١٣٩٨هـ، فقه النوازل، د. محمد الجيزاني، (٢/ ١٥٢).

(٢) قرار المجمع في ١٠/ ٤/ ١٤٠٢هـ، ٤/ ٢/ ١٩٨٢م، فقه النوازل، د. محمد الجيزاني، (٢/ ١٥٦-١٥٨)، قرار المجمع في رجب ١٤٠٦هـ، فقه النوازل، د. محمد الجيزاني، (٢/ ١٥٩-١٦١).

(٣) فتاوي اللجنة الدائمة، (٦/ ١٤٣)، (٦/ ١٣٢-١٣٨).

في دورته الثالثة في صفر ١٤٢٠هـ - مايو١٩٩٩م، بألمانيا، وجرى تأكيده في الدورة الحادية عشرة للمجلس، مع اجتهادات أخرى، مثل: تحديدِ فارقٍ زمنيٍّ ثابتٍ بين وقْتَي المغرب والعشاء، والفجر والشروق بقدر ساعة ونصف.

الأدلة والمناقشات:

أدلة القول الأول: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع.

أولًا: القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ﴾[الإسراء: ٧٨].

وجه الدلالة:

دلَّت الآية السابقة على مواقيت الصلوات، وارتباط أدائها بتلك الأسباب للأحكام الشرعية.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا ﴾[النساء: ١٠٣].

وجه الدلالة:

نَصَّت الآية السابقة على وجوب أداء الصلاة في مواقيتها المفروضة شرعًا.

ثانيًا: السنة المطهرة:

عن بريدة ﷺ عن النبي ﷺ أن رجلًا سأله عن وقت الصلاة، فقال له: «**صَلِّ معنا هذين**»، يعني: يومين، فلما زالت الشمس أَمَرَ بلالًا فأذَّن، ثم أَمَرَهُ فأقامَ الظُّهْرَ، ثم أَمَرَهُ فأقامَ العصرَ والشمسُ مرتفعة بيضاء نقية، ثم أَمَرَهُ فأقامَ المغربَ حين غابت الشمس، ثم أَمَرَهُ فأقامَ العشاءَ حين غاب الشفق، ثم أَمَرَهُ فأقامَ الفجرَ حين طلع الفجر. فلمَّا أن كان اليوم الثاني أَمَرَهُ فَأَبْرَدَ بالظهر فأبرد بها، فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصرَ والشمسُ مرتفعة أخَّرها فوق الذي كان، وصلى المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصلى العشاء بعدما ذهب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها. ثم قال: «**أين السائل**

عن وقت الصلاة؟»، فقال الرجل: أنا يا رسول الله، قال: «وقت صلاتكم بين ما رأيتم»[١].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظِلُّ الرجل كطوله ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفرَّ الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يَغِبِ الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس فأمسكْ عن الصلاة، فإنها تطلع بين قرني الشيطان»[٢].

وجه الدلالة:

دلَّت الأحاديث على تحديد الأوقات المفروضة للصلوات الخمس قولًا وفعلًا، ولم تُفَرِّقْ بين طولِ النهار أو الليل أو قِصَرِهِمَا، ما دامت تلك الأوقاتُ متمايزةً بالعلامات التي بَيَّنَهَا رسولُ الله ﷺ.

الإجماع:

وعلى وجوب أداء الصلوات في وقتها المفروض شرعًا وَقَعَ الإجماعُ في الجملة [٣]، وقد تواترت المواقيت بالسُّنَّة العملية بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

فلا يجوز الجَمْعُ إلا مِنْ عُذْرٍ مُرَخِّصٍ أو حاجةٍ معتبرَةٍ شرعًا.

أدلة القول الثاني: القرآن، والسنة، والقواعد.

أولًا: القرآن الكريم:

عمومات القرآن الكريم القاضية برفع الحرج عن الأمة.

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب: أوقات الصلوات الخمس، (٦١٣)، من حديث عبد الله بن بريدة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب: أوقات الصلاة الخمس، (٦١٢)، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٣) مراتب الإجماع، لابن حزم، (ص ٤٨)، الاستذكار، لابن عبد البر، (١/ ٢٤٤)، المغني، لابن قدامة، (٢/ ٨).

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾[النساء: ٢٨].

ونحو ذلك من الآيات، وهي كثيرة.

ثانيًا: السنة المطهرة:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جَمْعًا، والمغرب والعشاء جَمْعًا، في غير خوف ولا سفر [١].

وفي رواية: جَمَعَ رسولُ الله ﷺ بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف، ولا مطر. قيل لابن عباس: ما أراد إلى ذلك؟ قال: أراد ألَّا يُحْرِجَ أُمَّتَهُ[٢].

وفي رواية عبد الله بن شقيق[٣]، قال: خَطَبَنَا ابنُ عباس يومًا بعد العصر، حتى غربت الشمس، وبدت النجوم، وجعل الناس يقولون: الصلاة! الصلاة! قال: فجاءه رجل من بني تميم، لا يفتر، ولا ينثني: الصلاة! الصلاة! فقال ابن عباس: أَتُعَلِّمُني بالسُّنَّةِ؟ لا أمَّ لك! ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ جَمَعَ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، قال عبد الله بن شقيق: فحاك في صدري من ذلك شيء، فأتيتُ أبا هريرة، فسألتُه، فصدَّقَ مقالَتَهُ[٤].

وجه الدلالة:

«وهذا التعليل من حَبْرِ الأمةِ ابنِ عباس يعني: أنه أراد أن يوسِّعَ على الأُمَّةِ ويُيَسِّرَ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أبو عبد الرحمن، عبد الله بن شقيق العقيلي البصري، روى عن عمر، وابنه، وابن عباس، وعلي، وعثمان، وروى عنه أيوب السختياني، وبديل بن ميسرة العقيلي، وحميد الطويل، توفي سنة ١٠٨هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٥/ ٨١)، وتهذيب الكمال، للمزي (١٥/ ٨٩).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر، (٧٠٥)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

عليها، ولا يوقعَهَا في الحرج والضيق، فما جَعَلَ الله في هذا الدِّين من حرج، بل يريدُ بعباده اليسرَ، ولا يريدُ بهم العسرَ. والحديث واضح صريح على مشروعية الجَمْعِ للحاجة»[١].

قال ابن المنذر: ولا معنى لـحَمْلِ الأمر فيه على عذر من الأعذار؛ لأن ابن عباس قد أخبر بالعلَّةِ فيه، وهو قوله: «أرادَ ألَّا يُحْرِجَ أُمَّتَهُ».

وحُكي عن ابن سيرين: أنه كان لا يرى بأسًا أن يجمع بين الصلاتين، إذا كانت حاجة أو شيء، ما لم يَتَّخِذْهُ عادةً[٢].

وقال الحافظ ابن حجر في الفتح: «وقد ذهب جماعة من الأئمة إلى الأخذ بظاهر هذا الحديث، فجوَّزوا الجَمْعَ في الحضر؛ للحاجة مطلقًا، لكن بشرط ألا يتخذَ ذلك عادةً، وممن قال به: ابن سيرين، وربيعة، وأشهب، وابن المنذر، والقفال الكبير، وحكاه الخطابي عن جماعة من أهل الحديث»[٣].

وبناءً على ما تقدَّم فقد أفتى المجلس الأوروبي بجواز الجمع بين المغرب والعشاء صيفًا حين يتأخر وقت العشاء إلى منتصف الليل، وجواز الجمع بين الظهر والعصر شتاءً؛ لقصر النهار وصعوبة أداء كل صلاة في وقتها للعاملين في مؤسساتهم! إلَّا بمشقة وحرج.

مع التنبيه على ألا يلجأ المسلم إلى الجمع من غير حاجة، وعلى ألا يَتَّخِذَهُ له عادة[٤].

المناقشة والترجيح:

لا شك أن كلا القولين يُسَلِّمُ بأهمية أداء الصلاة في وقتها، ويؤكد على التزامها من غير تفريط في أوقاتها.

---

(١) في فقه الأقليات المسلمة، د. يوسف القرضاوي، (ص٧٨).

(٢) التمهيد، لابن عبد البر، (١٢/ ٢١٥).

(٣) فتح الباري، لابن حجر، (٢/ ٤٢).

(٤) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، (ص١٠٩).

وأن كلا القولين يفتح باب السعة بالجمع؛ للحاجة الطارئة والمشقة غير العادية؛ إعمالًا لحديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي عَلَّلَ فيه الجَمْعَ برفع الحرج عن الأمة.

وإنما يدقُّ الأمر حين يقال: هل يسوغُ أن يتخذَ الإنسان ذلك الجمعَ عادةً له ما دام عذرُهُ قائمًا بضيقِ وقتِ ما بين الظهر والعصر، أو تباعُدِ ما بين المغرب والعشاء، وتأخُّرِ العشاء إلى منتصف الليل، مع ما يحتاج إليه المسلم من الاستيقاظ مبكرًا لأداء صلاة الفجر، وممارسة عمله اليومي.

والذي يظهر أنه لا يجوز اتخاذُ ذلك عادةً، ولا استدامَةُ الجَمْعِ مُدَّةَ شهورِ الصيف، أو الشتاء بإطلاقٍ؛ وذلك لاعتبارات، منها:

- أن هذا الحديث لا يقول به أكثر الفقهاء، ولا يعملون به، كما قاله الخطابي [1].
- أن تطبيقه في حياة النبي ﷺ أو حياة الصحابة كان في مَرَّةٍ أو نحوِهَا، ولم يُعْرَفِ اطِّرادُهُ في حياة السلف، مع كثرة ما عَرَضَ لهم من حاجات.
- أن من أباحه اشترط ألَّا يكونَ عادةً، والعادة ما يعود ويتكرر، وما نحن فيه وضع ثابت متكرر -ولا شك- كلَّ عامٍ في أشهر الصيف والشتاء، وهو ما يدخل في بضعة أشهر.

وعليه: فإن كان قول من قال بالجواز على ألَّا يُتَّخَذَ عادةً يعني به مرةً أو نحوَها؛ لحاجةٍ طرأت، أو مشقَّةٍ غير عادية حصلت، بخلاف تَقَارُبِ الوقتِ، أو تباعُدِهِ- فالأمرُ يسيرٌ.

وأخيرًا، فإن الراجح قولُ جماهير أهل العلم سلفًا وخلفًا من وجوب التزام الصلاة في مواقيتها الشرعية، متى تميَّزَتْ علاماتها الشرعية وتحدَّدَتْ. وللترخيص بحديث ابن عباس مجالٌ حيث طرأتْ حاجةٌ أو مشقَّةٌ غيرُ عاديةٍ.

وعلى المسلم في بلاد الأقليات أن يحفظَ صلواتِهِ، وأن يجاهد ويصابر في المرابطة على أدائها في أوقاتها، والله تعالى وليُّ الصالحين.

---

(١) معالم السنن، للخطابي، (١/ ٢٦٥).

المبحث الثالث
من نوازل الزكاة: حكم دفع الزكاة لغير المسلمين ببلاد الأقليات

تصوير المسألة وتكييفها:

الزكاة ثالث أركان الإسلام بعد الشهادتين والصلاة، وهي عبادة مالية، فرضها الله على الأغنياء لِتُرَدَّ على الفقراء؛ تحقيقًا للتكافل بين المسلمين، وإشاعةً للتراحم بين طبقات المجتمع المسلم وفئاته.

وما من شك أن الزكاة كما شرعت لسدِّ خلَّة الفقراء؛ فإنها شرعت لتقوية شوكة الإسلام وإعزازه، والدفع عنه في نحور أعدائه؛ ولذا جاء ضمن مصارف الزكاة الثمانية سهمُ المؤلفة قلوبهم، وهم أقسام، منهم المسلمون، ومنهم الكفار.

وأغنياء المسلمين ببلاد الأقليات اليوم منهم من يسأل عن حكم إعطاء الزكاة لكافرٍ ابتداءً، وهذا لا يمثل نازلة؛ وإنما يدقُّ المأخذ حين يكون السؤال: هل يجوز بذل الزكاة لدفع شرِّ الكفار في بلاد الأقليات، أو لكسب قلوبهم بالإحسان، أو لتحقيق مصلحة دينية، أو اجتماعية، أو سياسية للأقليات المسلمة في تلك الديار؟

ومن المعلوم أنه ﷺ في أول الأمر تألَّف قومًا على الإسلام؛ كالأقرع بن حابس، وصفوان ابن أمية، وعيينة بن حصن؛ فأعطى كلًّا مائةً من الإبل، فلما قوي المسلمون في عهد عمر رضي الله عنه أوقف هذا السهم، ولما جاءه الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن منعهما العطاء، وقال لهما: «إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذٍ ذليلٌ، وإن الله عز وجل قد أعز الإسلام، فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما»![1].

---

(١) سبق تخريجه.

فهل سهم المؤلفة قلوبهم باقٍ بعد أن أوقف عمر رضي الله عنه العملَ به، فَيُعْطَى منه الكفار ولو في سبيل دعوتهم إلى الله إذا رُجِيَ إسلامهم؟ أم أنه قد نُسِخَ، أو وقع إجماع على زوال هذا المصرف؟

وهل يتأتّى دفعها في تلك الديار للتأليف على الإسلام من غير وجود إمامٍ شرعيٍّ مُمَكَّنٍ، وهو الذي يُنَاطُ به -في الأصل- القيام بجمع الزكاة وتفريقها، والنظر في دفعها إلى غير المسلمين تألفًا على الإسلام؟ وتحقيقًا لمصالح أهل ولايته.

ومن غير شك فإن هذه المسألة التي تُطْرَحُ اليوم -في سياق ما تسعى الأقليات المسلمة لتحقيقه من ترسيخ وجودها، وتقوية شوكتها، وإقامة دينها في غير بلاد المسلمين، والتي لا تدخل تحت سلطان الشريعة، وفي ظِلِّ ظروف بالغة التعقيد- لهي قضية جديرة بالبحث والدرس.

وتكييف هذه المسألة راجع إلى فقه الزكاة ومصارفها، وحكم دفعها لغير المسلمين، ومصرف المؤلفة قلوبهم على وجه الدقة، وتتعلق أيضًا بقيام أهل الحَلِّ والعقد عند الاقتضاء مقامَ الإمام، أو نائبه، وتحقيق المصلحة عند التصرف في أمر الرعية أو الأقلية.

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على عدم جواز أو إجزاء دفع الزكاة لكافر من غير المؤلفة قلوبهم[1].

قال ابن المنذر رحمه الله: «أجمع أهل العلم على أن لا يجزئ أن يُعْطَى زكاةَ المال أحدٌ من أهل الذمة»[2].

وخالف في هذا الحكم ابنُ سيرين، والزهريُّ، وزفر من الحنفية فأجازوا دفعها

---

(١) الإجماع، لمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، (ص٤٧)، موسوعة الإجماع، لسعدي أبي جيب، (٢/ ٥١٩)، الفتاوى الهندية، (١/ ٢٠٧).

(٢) الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: د. أبي حماد صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، (٣/ ٧٥، ٨٠، ٩٩).

للكافر الذمي غير الحربي[١].

وعمدةُ أدلةِ الجماهيرِ حديثُ معاذ رضي الله عنه لـمَّا بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال له: «... **ادعُهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فَأَعْلِمْهُمْ أنَّ الله افترض عليهم خمسَ صلواتٍ في اليوم والليلة؛ فإن هم أطاعوا لذلك، فَأَعْلِمْهُمْ أن الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وتُرَدُّ على فقرائهم**»[٢].

فالمقصود بها فقراء المسلمين لا غير، ولم يثبت أنه ﷺ أعطى أحدًا من أهل الذمة شيئًا من الزكاة بوصف الفقر، ولم يثبت أن أحدًا من الصحابة قد أعطى منها يهوديًّا مع كثرة اليهود بالمدينة، أو قراباتهم من أهل الشرك بالجزيرة، لا في زمن الهدنة ولا في غيرها.

وكلُّ ما عساه أن يُنْقَلَ في هذا الصدد محمولٌ على أنه من الصدقةِ المستحبةِ، لا الزكاةِ الواجبةِ، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة: ٨]

وقد وقع الإجماع على جواز التصدق على الكافر، وإعطائه من صدقة التطوع، وشرط بعض الفقهاء ألَّا يكون في إعطاء الحربي تقويةٌ له على قتال أهل الإسلام[٣].

واتفقوا -أيضًا- على أن الأَوْلَى في صدقات التطوع أن تكون لأهل الإسلام، إلَّا أن يدعوَ إلى الصدقة على غير المسلين داعٍ معتبرٌ رجحانُهُ.

قال السرخسي رحمه الله: «لأنهم يتقوون (يعني: المسلمين) على الطاعة وعبادة

---

(١) المجموع، للنووي، (٦/ ٢٢٨)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٣١٥هـ، (١/ ٣٠٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، (١٣٩٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام مطوَّلًا (١٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) المبسوط، للسرخسي، (٣/ ١١١)، المغني، لابن قدامة، (٤/ ١١٤)، المجموع، للنووي، (٦/ ٢٤٠)، الفتاوي الهندية، (١/ ٢٠٧).

الرحمن، والذمي يتقوى بها على عبادة الشيطان»[١].

بعد التسليم بأن سهم المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة الثمانية والمنصوص عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[التوبة: ٦٠].

اختلف العلماء في بقاء هذا المصرف من مصارف الزكاة أو عدم بقائه بعد أن أوقفه عمر رضي الله عنه وهذا هو محل الخلاف في المسألة.

فقد ادُّعِيَ الإجماعُ على سقوط هذا السهم بما قاله عمر رضي الله عنه للأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، ومنعه لهما منه، وقد فعله بمحضر من الصحابة من غير نكير عليه منهم.

وقد عُورِضَتْ دعوى الإجماع بأنه لا يسلم؛ لأنه لا يُنْسَخُ، ولا يُنْسَخُ به، ولو سلم لكان في عيينة والأقرع فحسب؛ لعدم حاجة أهل الإسلام إليهما بعد العزة والتمكين.

ولا يمتنع أن يكون بالمسلمين في ديار الأقليات حاجة تدعو إلى تألُّفِ الكفار بأموال الزكاة، وإيقاف العمل بهذا السهم ليس نسخًا للحكم، وإنما هو تخلُّفٌ له؛ لعدم وجود علته ومقتضيه.

ومما ينبغي أن يُعْلَمَ أن المؤلفة قلوبهم صنفان: مسلمون، وكافرون.

فأمَّا المسلمون فصنفانِ أيضًا: صنفٌ كانت نياتهم على الإسلام ضعيفة فتألفهم النبي ﷺ تقويةً لنياتهم.

وصنف كانت نياتهم حسنة فَأُعطوا تألُّفًا لعشائرهم من المشركين.

وأما المشركون فصنفان كذلك:

صنف يقصدون المسلمين بأذى فتألفهم دفعًا لأذاهم؛ مثل عامر بن الطفيل.

وصنف كان لهم ميل إلى الإسلام تألفهم بالعطية؛ ليؤمنوا، كصفوان بن أمية[٢].

فهم «رؤساء قومهم من كافر يرجى إسلامُه، أو كفُّ شرِّهِ، ومسلم يرجى لعطيته

---

(١) المبسوط، للسرخسي، (٣/ ١١١).
(٢) زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، (٣/ ٤٥٧).

قوةُ إيمانِهِ، أو يرجى إسلامُ نظيرِهِ، أو نصحُهُ في الجهاد، أو الدفعُ عن المسلمين، أو كَفُّ شرِّهِ؛ كالخوارج ونحوهم، أو قوة على جباية الزكاة ممن لا يعطيها»[1].

من خلال ما سبق يتبين أن محل النزاع هو بقاء هذا المصرف من مصارف الزكاة - وهو مصرف المؤلفة قلوبهم- أو عدم بقائه وبالتالي عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم من الكفار وغيرهم من الزكاة.

الأقوال في المسألة وأصحابها:

القول الأول: لا يجوز إعطاء الكفار تأليفًا لقلوبهم بعد أن منعهم عمر رضي الله عنه، وحكم الآية منسوخ.

وهو قول الجمهور من الحنفية[2] والشافعية[3]، وهو مشهور مذهب المالكية[4]، ورواية عن أحمد بن حنبل رحمه الله[5].

القول الثاني: بقاء سهم المؤلفة قلوبهم، ويجوز ويجزئ صرفُ الزكاة إليهم عند الحاجة إلى ذلك.

وهو مذهب الحنابلة[6] وبعض المالكية[7]، وبه قال الطبري وغيره[8].

---

(١) الإقناع، للحجاوي، (١/ ٢٩٤).

(٢) تحفة الفقهاء، لأبي بكر علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م، (١/ ٢٩٩)، بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٤٤)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٢/ ٢٥٨).

(٣) روضة الطالبين، للنووي، (٢/ ٣١٣-٣١٤)، أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، (١/ ٣٩٥)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، (٣/ ١٠٩).

(٤) منح الجليل، لعليش، (٢/ ٨٨)، حاشية الدسوقي، (١/ ٤٩٥)، الكافي، لابن عبد البر، (١/ ٣٢٥).

(٥) الإنصاف، للمرداوي، (٣/ ٢٢٨)، الكافي، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، (٢/ ١٩٨).

(٦) الإقناع، للحجاوي، (١/ ٢٩٤)، شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (٢/ ٣١٤)، الإنصاف، للمرداوي، (٣/ ٢٢٨).

(٧) جامع الأمهات، لابن الحاجب، (ص١٦٤)، الشرح الكبير، للدردير، (١/ ٤٩٥)، حاشية الخرشي، (٢/ ٥١٥).

(٨) تفسير الطبري، (١١/ ٥٢٠-٥٢١).

قال المرداوي: «الصحيح من المذهب: أن سهم المؤلفة قلوبهم باقٍ وعليه الأصحاب»[١].

وفي حاشية الخرشي: «ومؤلَّفٌ كافرٌ لِيُسْلِمَ وحكمُهُ باقٍ» الصنف الرابع من الأصناف الثمانية في المؤلفة قلوبهم وهم كفار، يُعْطَون لِيُتَأَلَّفُوا على الإسلام، والصحيح أن حكم ذلك باقٍ»[٢].

الأدلة والمناقشات:

أدلة القول الأول: من الإجماع، والمعقول:

١- من الإجماع:

قالوا: أجمع الصحابة على سقوط سهم المؤلفة قلوبهم؛ فقد وَرَدَ في سنن البيهقي: جاء عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضًا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيتَ أن تُقْطِعَنَاهَا لعلَّنَا نزرعها ونحرثها. فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمر رضي الله عنه ومحوه إياه. قال: فقال عمر رضي الله عنه: «إن رسول الله ﷺ كان يتألَّفُكُما والإسلام يومئذٍ ذليل، وإن الله قد أعزَّ الإسلام، فاذهبا فاجهدا جهدَكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما»[٣].

وجه الدلالة:

قال الكاساني[٤]: «لم ينكر أبو بكر قوله وفعله، وبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا فيكون إجماعًا منهم على ذلك»[٥].

(١) الإنصاف، للمرداوي، (٣/ ٢٢٨).

(٢) حاشية الخرشي على مختصر خليل، (٢/ ٥١٥).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، الحنفي، ملك العلماء، من مصنفاته: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، السلطان المبين في أصول الدين، تفقه على علاء الدين السمرقندي، وتوفي سنة ٥٨٧هـ. الجواهر المضية، لمحيي الدين القرشي، (٤/ ٢٥)، والأعلام، للزركلي، (٢/ ٧٠).

(٥) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٤٥).

٢- من المعقول:

ثبت باتفاق الأمة أن النبي ﷺ إنما كان يعطيهم ليتألَّفَهم على الإسلام؛ ولهذا سمَّاهم الله المؤلفة قلوبهم، والإسلام يومئذٍ في ضعفٍ وأهله في قلَّةٍ، وأولئك كثير ذوو قوة وعدد، واليوم بحمد الله عَزَّ الإسلام، وكثرَ أهله، واشتدَّتْ دعائمه، ورسخ بنيانه، وصار أهل الشرك أذلاءَ، والحكم متى ثبت معقولًا بمعنًى خاصٍّ ينتهي بذهاب ذلك المعنى[١].

أدلة القول الثاني: القرآن الكريم، والسنة المطهرة:

أولًا: القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

وجه الدلالة:

ذكر الله تعالى المؤلفة قلوبهم ضمن مَنْ تُصْرَفُ لهم الزكاة؛ قال ابن الجوزي: «والمؤلفة قلوبهم هم قوم كان رسول الله ﷺ يتألفهم على الإسلام بما يعطيهم، وكانوا ذوي شرف، وهم صنفان: مسلمون وكافرون... وأما المشركون فصنفان: صنف يقصدون المسلمين بالأذى، فتألفهم دفعًا لأذاهم، مثل: عامر بن الطفيل، وصنف لهم ميل إلى الإسلام، فتألفهم بالعطية؛ ليؤمنوا، كصفوان بن أمية»[٢].

ثانيًا: السنة المطهرة:

ثبت أن النبي ﷺ أعطى المؤلفة قلوبهم من الصدقات، ومن ذلك: ما جاء عن

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٤٥).
(٢) زاد المسير، لابن الجوزي، (٣/ ٤٥٧).

أبي سعيد الخدري ﷺ قال: بعث علي ﷺ وهو باليمن بذهبة في تربتها إلى رسول الله ﷺ فقسمها رسول الله ﷺ بين أربعة نفر: الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن حصن الفزاري، وعلقمة بن علاثة العامري، ثم أحد بني كلاب، وزيد الخير الطائي، ثم أحد بني نبهان. قال: فغضبتْ قريش، فقالوا: يعطي صناديد نجد ويدعنا، فقال رسول الله ﷺ: «**إني إنما فعلت ذلك لأتألفهم**»[1].

وجه الدلالة:

الحديث نصٌّ في جواز إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة.

المناقشة والترجيح:

نوقشت أدلة القول الأول بما يلي:

إن عمر ﷺ لم يَقُلْ بسقوط سهم المؤلفة قلوبهم، وإنما رأى اجتهادًا أنه لا حاجة لإعطائهم، والحكم يدور مع عِلَّتِهِ وجودًا وعدمًا[2].

وإذا كان المسلمون زمنَ عمرَ والخلافة الراشدة وما بعدها بحيث لا يحتاجون إلى قوةٍ أو عددِ المؤلفةِ قلوبهم فلا يسلم هذا في كل وقت، والمسلمون في بلاد الأقليات اليوم قد ضعفت شوكتهم، وهانوا لدى أعداء دينهم، وأصبحت الدولة لغيرهم، وهم بحاجة لمن يَدْفَعُ عنهم، أو يُسْلِمُ من أهل تلك الديار من الكفار، ولا سيما أهل الفكر والحذق والقوة.

ونوقشت أدلة القول الثاني بما يلي:

الحكم الذي تضمنته الآية الكريمة بإعطاء المؤلفة قلوبهم قد نُسِخَ، والناسخ أحد ثلاثة:

١ - إجماع الصحابة على عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم[3].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب: بعث علي بن أبي طالب عليه السلام، (٤٣٥١)، ومسلم، كتاب ذكر الخوارج وصفاتهم، (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٢) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٣١٧)، مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٣/ ٩٤).

(٣) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٤٥).

٢- السنة، وهو حديث معاذ بن جبل ﷺ، وفيه -عن الزكاة-: «**تؤخذ من أغنيائهم وتُرَدُّ على فقرائهم**»؛ فالضمير في «فقرائهم» للمسلمين؛ فلا تُدْفَعُ إلى من كان من المؤلفة قلوبهم كافرًا أو غنيًّا، وتُدْفَعُ إلى من كان منهم مسلمًا فقيرًا بوصف الفقر؛ فالنسخ للعموم أو لخصوص الجهة[١].

٣- القرآن الكريم: فقد روى الطبري في تفسيره: «قال عمر بن الخطاب ﷺ: -وأتاه عيينة بن حصن- ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩] أي: ليس اليوم مؤلفة»[٢].

وأُجِيبَ: بأن دعوى الإجماع غير صحيحة ولا مُسَلَّمة.

قال الزهري: «لا أعلم شيئًا نَسَخَ حكمَ المؤلَّفِ»[٣].

وقال أبو عبيد: «وهذا هو القول عندي؛ لأن الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخًا من كتاب، ولا سنة»[٤].

وقال ابن قدامة: «فأما الإجماع فلا يُنْسَخُ ولا يُنْسَخُ به»[٥].

وفي شرح الكوكب المنير: «ولا يُنْسَخُ حكمٌ به -أي: بالإجماع-؛ لأنه إذا وُجِدَ إجماعٌ على خلاف نصٍّ فيكون قد تضمَّنَ ناسخًا، لا أنه هو الناسخ، ولأن الإجماع معصوم من مخالفة دليل شرعي لا معارِضَ له، ولا مزيلَ عن دلالته، فتعيَّنَ إذا وجدناه خالف شيئًا أن ذلك إما غير صحيح إن أمكن ذلك، أو أنه مؤول، أو نُسِخَ بناسخٍ؛ لأن إجماعهم حقٌّ؛ فالإجماع دليلٌ على النسخ، لا رافعٌ للحكم»[٦].

---

(١) حاشية ابن عابدين، (٣/ ٢٨٨).
(٢) تفسير الطبري، (١١/ ٥٢٢).
(٣) زاد المسير، لابن الجوزي، (٣/ ٤٥٧).
(٤) كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت، (ص٧٢٢).
(٥) روضة الناظر، لابن قدامة، (ص٨٧).
(٦) شرح الكوكب المنير، لابن النجار، (٣/ ٥٧٠).

فلا يتأتّى نَسْخٌ بعد وفاته ﷺ، وهو لا يكون إلا بالنصِّ المعصوم، والإجماع لا يتأتّى إلا بعد وفاته ﷺ؛ فلا يصلحُ الإجماعُ أن يكون ناسخًا.

أما حديث معاذ فهو عامٌّ، يقرِّرُ أن الأصلَ صَرْفُ الزكاة إلى فقراء المسلمين، وقد بينت الآية الكريمة استثناءً من ذلك، وهو إعطاء الكفار رجاءَ إسلامِهم، ونفعهم لديننا.

وصفوة القول: أن عمر رضي الله عنه لم يعطِّلْ نصًّا، ولم يَنْسَخْ شرعًا؛ فإن الزكاة تُعْطَى لمن يوجد من الأصناف الثمانية، فإن لم يوجد صنف سقط سهمه، ولم يَجُزْ أن يقال: إن ذلك تعطيل لكتاب الله، أو نَسْخٌ له[1].

الترجيح:

يترجح -والله أعلم- قولُ من قال ببقاء هذا السهم للمؤلفة قلوبهم؛ سواء أكانوا من المسلمين، أم من الكفار؛ وذلك لأمور، منها:

١- قوة أدلة المجوزين وسلامتها من المعارضة الراجحة، وقوله وفعله ﷺ يؤيد قول المبيحين.

٢- ضعف القول بالنسخ، ولا يُعْلَمُ أن صحابيًّا يَنْسَخُ قولُه أو فعلُه نصًّا من كتاب الله تعالى، أو حكمًا قطعيًّا من أحكامه.

٣- ولا شك أن إعطاء المؤلفة قلوبهم فيه دَفْعٌ عن المستضعفين ببلاد الأقليات، وإقامةٌ لدينهم وتقويةٌ لشوكتهم، كما هو وسيلةٌ دعويةٌ ناجحةٌ.

٤- قال أبو بكر بن العربي المالكي رحمه الله: «والذي عندي أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطوا سهمَهُم، كما كان رسول الله ﷺ يعطيه؛ فإن الصحيح قد روي فيه «**بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ**»[2][3].

---

(١) فقه الزكاة، للقرضاوي، (٢/ ٦٠١).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا (١٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي، (٢/ ٥٣٠).

وعليه: فمتى احتاج أهلُ أقليَّةٍ تحقيقَ مصلحة اجتماعية أو سياسية أو دينية لأهلِ دينِهم فدفعوا من زكاة أموالهم تأليفًا على الإسلام أو دفعًا عنه فلا حرج عليهم في ذلك.

وإذا كان أَمْرُ الزكاة في جمعها وتفريقها موكولًا إلى الإمام الشرعي فإن هذه الفريضة لا تزول ولا تسقط بغيابه، وإنما يقوم أهلُ الحَلِّ والعقد في تلك الديار مقامَ الإمام أو نائبه، فينفذون ما استطاعوا من الأحكام، وتقومُ المراكز والجمعيات والهيئات الإسلامية في تلك البلاد بعلمائها وقادتها مقامَ الإمام في النظر لمصلحة المسلمين والدفع عن المستضعفين، ولا شك أن التصرف على الأقلية منوط بالمصلحة.

وجاء في قرار المجلس الأوربي للإفتاء في دورته الثالثة:

«تدارسَ المجلسُ هذا الموضوع، وانتهى إلى مشروعية تحصيل هذه المؤسسات للزكاة من أصحابها وصرفها في مصارفها الثمانية، أو من وُجِدَ منهم، لا سيما أن المسلمين مأمورون بتنظيم حياتهم، ولو كانوا ثلاثة، كما جاء في الحديث النبوي:

«**إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمِّروا أحدكم**»[1]، وأن ذلك من التعاون على البر والتقوى، كما أنه إحياءٌ لركن من أركان الإسلام، لا يتوقف على وجود الخليفة؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦]

وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[2]؛ فإذا لم نستطع إقامة الخلافة واستطعنا أداء ما يخصُّنَا من فرائضَ وواجباتٍ فعلينا أن نؤديَهَا كما أَمَرَ الله تعالى ورسوله ﷺ، وسقوط بعض الواجبات عنا للعذر لا يكون سببًا في إسقاط الكلِّ، وقد كان المسلمون في العهد المكي يُؤْتُونَ الزكاة التي وصف الله بها المؤمنين والمحسنين في

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب: باب في القوم يسافرون يُؤَمِّرُونَ أحدَهم، (٢٦٠٨)، والطبراني في الأوسط، (٨/ ٩٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، (١٣٢٢).

(٢) سبق تخريجه.

كتابه الكريم في السور المكية، وذلك قبل قيام دولة المدينة، ونعني بها الزكاة المطلقة قبل تحديد الأنصبة والمقادير»[(١)].

وبالجملة فإن الراجح جواز دفع شيء من الزكاة في مصرف المؤلفة قلوبهم عند الاقتضاء.

وإذا جاز هذا من أموال الزكاة المفروضة فجوازه في الصدقة المندوبة من باب الأولى.

قال ابن قدامة: «وكل من حرم عليه صدقةُ الفرض من الأغنياء، وقرابة المتصدق، والكافر وغيرهم يجوز دَفْعُ صدقةِ التطوع إليهم، ولهم أَخْذُهَا»[(٢)].

وقد قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة: ٨].

وقال سبحانه: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾[الإنسان: ٨].

والأسير: «الحربي من أهل دار الحرب يُؤْخَذُ قهرًا بالغلبة، أو من أهل القبلة يُؤْخَذُ فيحبس بحقٍّ»[(٣)].

قال القرطبي: «ويكون إطعام الأسير المشرك قربةً إلى الله تعالى غير أنه من صدقة التطوع؛ فأما المفروضة فلا»[(٤)].

---

(١) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، (ص٢٥).
(٢) المغني، لابن قدامة، (٤/ ١١٤).
(٣) تفسير الطبري، (٢٣/ ٥٤٣).
(٤) تفسير القرطبي، (١٩/ ١٢٩).

الفَصْلُ الثَّانِي

من نوازل المعاملات

المبحث الأول: حكم التمويل البنكي لشراء المساكن في المجتمعات الغربية

المبحث الثاني : أحكام عقود التأمين خارج ديار الإسلام



المبحث الأول
حكم التمويل البنكي لشراء المساكن في المجتمعات الغربية

تصوير وتكييف المسألة:

التعامل بالربا مُجمع على تحريمه في كل شريعة منزلة، ومع هذا فقد وُجِدَ مَنْ يستبيحه ظلمًا وعدوانًا، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾[النساء: ١٦٠-١٦١].

ولما استباح اليهود أخذ الربا من غير اليهود قالوا: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥].

وقد ظلت القوانين في البلاد النصرانية تُحَرِّمُ الربا حتى جاءت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، فأباحت ما يسمى بالفائدة على القروض في حدود معينة، ثم انتقلت هذه الإباحة إلى تقنين نابليون الصادر في ١٨٠٤م، ليستمرَّ الأمر إلى يومنا هذا.

وعليه: فإن بلاد الأقليات اليوم قد قَنَّنَتِ التعاملَ بالربا وشرَّعته دينًا وقانونًا مُتَّبَعًا، مع ما فيه من استغلال فاحش لذوي الحاجات، وخرقٍ واضح للتكافل في المجتمعات، وعرقلةٍ جلية لمسيرة التنمية ومحاصرة لمجالات الاستثمار، وتسببٍ مباشر في الكوارث الاقتصادية الهائلة والأزمات المالية الخانقة، وما الأزمة المالية التي عَمَّتْ مؤخَّرًا الغربَ الأوروبي والأمريكي بأسره إلا دليل واضح على صحة هذه الآثار الوخيمة لربا البنوك والمصارف المعاصرة.

والمسلم الذي تَحْمِلُهُ ظروفه على الإقامة ببلاد غير المسلمين، وكذا الذي أسلم من أهل تلك الدار مأمورٌ باجتناب الربا كثيرِهِ وقليلِهِ، منهيٌّ عن الوقوع في ظاهرِهِ وخفيِّهِ.

ولا شك أن المسكن حاجة أساسية لكل إنسان، وتوفيره بشكل مناسب يحقق الأمان والاطمئنان.

وقد شاعت في المجتمعات الغربية اليوم ظاهرة شراء البيوت عن طريق التمويل البنكي، وذلك بأن يتقدَّمَ طالب الشراء إلى أحد البنوك ليقرضه قيمة البيت فيسددها، ثم يتقاضى البنك منه هذا القرضَ أقساطًا شهرية يتقاضى عنها فوائدَ ربوبية؛ بحيث إنه قد يتضاعف المبلغ في نهاية المدة إلى ثلاثة أضعاف أو أكثر بحسب مدة القرض.

ومع كون هذه المعاملة من قبيل أكلِ الربا أضعافًا مضاعفةً إلَّا أن كثيرًا من الناس يرون فيها حلًّا سريعًا لمشكلة تأمين سكَنٍ أُسَرِيٍّ مريحٍ، وتوفيرًا لقيمة الإيجارات التي تكون باهظة مع مرور الزمن.

على أن القسط الذي قد يدفع شهريًّا للبنك يعادل تقريبًا الإيجار السنوي الذي يدفع في حالة استئجار البيت، مع جملة مزايا اقتصادية ومالية متنوعة.

والواقع الغربي لا يُدَاوِرُ في كون هذه المعاملة من الربا، ولا يتعسف تخريجاتٍ أو يتمحَّلُ تمحُّلاتٍ لِيُسِيغَها عند الجمهور؛ وإنما قد يقع هذا من بعض من قد يفتي للأقليات!

ومن ذلك: قول د. غريب الجمال في كتابه: «المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية»: «وبالنسبة للمسلمين الذين يودعون أموالهم في المصارف -أي: الغربية الربوية- ويتركون أو يعيدون إليها ما استحقُّوه من فوائدَ، فإنه لا تَرَدُّدَ في الحكم بجواز أخذ هؤلاء المسلمين لتلك الفوائد، بل قد يكون أخذُهُمْ لها واجبًا إذا تيقن أنه يَلحق بالمسلمين ضرر في حالة تركها»[1].

وقد سوَّغ بعض الفقهاء المعاصرين العملَ بهذه العقود وفقَ قيودٍ وضوابطَ وضعوها؛ اعتمادًا على ما ذهب إليه أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ من جواز أخذ الربا من الحربيِّ في دار الحرب.

---

(١) المصارف والأعمال المصرفية، د. غريب الجمال، (ص٤٣٥).

يقول الشيخ محمد رشيد رضا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الفتاوي»: «ونقول لهم من جهة أخرى: إذا أقام المسلم في غير دار الإسلام، فهل يدَّعونَ أن الله يأمره بأن يدفع لأهلها كلَّ ما يوجبه عليه قانونُ حكومتها من مال الربا وغيره -ولا مندوحة له عن ذلك- ويحرم عليه أن يأخذ منهم ما يعطونه إياه بحكم ذلك القانون من ربا وغيره برضاهم واختيارهم!! أعني: هل يعتقدون أن الله تعالى يوجب على المسلم أن يكون عليه الغُرْمُ من حيث يكون لغيره الغُنْمُ!! أي: يوجب عليه أن يكون مظلومًا مغبونًا».[1]

وقال الشيخ مصطفى الزرقا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا بأس بأخذ قرض من البنك لقاءَ فائدةٍ لأجلِ شراءِ بيتٍ نتيجتُهُ تملُّكُ البيتِ في نهاية تسديد القرض مع فائدته».[2]

وتكييف هذه المسألة يتعلق من جهة ببحث المسألة من حيث انطباق حكم الربا عليها، ثم بحث أثر الحاجة العامة، أو الحاجة الشديدة في الترخيص في المحرمات القطعية، ومدى جواز استصدار فتيا عامة للأقليات في هذا الشأن بالإباحة أو الحِلِّ.

وتُعتبر هذه النازلة من أكثر النوازل حضورًا في لقاءات العلماء بالغرب، ومراكز الفتيا لديهم هناك.

تحرير محل النزاع:

أولًا: انعقد الإجماع على حرمة ربا القروض والديون.

قال ابن قدامة: «وكل قرض شُرِطَ فيه أن يزيده فهذا حرام بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المُسْلِفَ إذا اشترط على المستسلف زيادةً أو هديةً فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا»[3].

---

(١) فتاوي الشيخ محمد رشيد رضا، (٥/ ١٩٧٧).

(٢) فتاوى الشيخ الزرقا، (ص ٦٢٠-٦٢٦).

(٣) المغني، لابن قدامة، (٦/ ٤٣٦).

وقال الشوكاني: «وأما إذا كانت الزيادة مشروطة في العقد فتحرم اتفاقًا»[(١)].

ثانيًا: وقد اتفقوا -أيضًا- على حرمة الربا مطلقًا بين المسلم وغيره في دار الإسلام؛ بل إن الفقهاء نصُّوا على منع المستأمَنين والذميين من التعامل بالربا فيما بينهم في دار الإسلام باتِّفاق.

يقول السرخسي: «فإن دخل تجارُ أهلِ الحرب دارَ الإسلام بأمان، فاشترى أحدهم من صاحبه درهمًا بدرهمين، لم أُجِزْ من ذلك إلا ما أُجيزه بين أهل الإسلام، وكذلك أهل الذمة إذا فعلوا ذلك؛ لأن مال كل واحد منهم معصوم متقوم ولا يتملكه صاحبه إلا بجهة العقد، وحرمة الربا ثابتة في حقِّهم، وهو مستثنًى من العهد؛ فإن النبي ﷺ كتب إلى نصارى نجران: «إلا من أربى؛ فليس بيننا وبينه عهد»[(٢)] وكتب إلى مجوس هجر: «إمَّا أن تَدَعُوا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله» فالتعرض لهم في ذلك بالمنع لا يكون غدرًا بالأمان؛ وهذا لأنه ثبت عندنا أنهم نُهُوا عن الربا، قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾[النساء: ١٦١] فمباشرتهم ذلك لا تكون عن تدين؛ بل لفسق في الاعتقاد والتعاطي، فيُمْنَعُون من ذلك، كما يُمْنَعُ المسلم»[(٣)].

ثالثًا: اتفق الفقهاء -أيضًا- على أنه إذا دخل المسلم في دار الحرب بأمان من أهلها فلا يجوز له أن يعطي الربا فيها للحربي.

---

(١) نيل الأوطار، للشوكاني، (٥/ ٢٧٦).

(٢) أخرجه: ابن أبي شيبة في «مصنفه»، (١٤/ ٥٥٠) من حديث الشعبي مرسلًا، قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى أهل نجران -وهم نصارى-: أن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له»، والإمام أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه «الأموال»، (٥٠٣)، من حديث أبي المليح الهذلي أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران وكتب لهم كتابًا... فذكر الحديث، وفيه: «على أن لا يأكلوا الربا، فمن أكل الربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة...» الحديث.
والحديث بلفظ: «إلا مَن أربى...» قال عنه الزيلعي في «نصب الراية»: «غريب»، وقال الحافظ ابن حجر في «الدراية»، (٢/ ٦٤): «لم أجده بهذا اللفظ».

(٣) المبسوط، للسرخسي، (١٤/ ٥٨).

والخلاف بينهم جارٍ فيما يأخذه المسلم من الحربي من الربا في دار الحرب بعدما دخلَها بأمان، فالجمهور على حرمته، ولأبي حنيفة وبعض الفقهاء قول بالجواز.

رابعًا: فيما يتعلق بخصوص النازلة فإن القائلين بجواز هذا التعامل قد أقروا بانطباق حَدِّ القرض الربوي عليه.

وجاء في البيان الختامي لرابطة علماء الشريعة الذي عقد بالولايات المتحدة الأمريكية ما يلي:

«إن الطريقة المتاحة حاليًا لتملك السكن عن طريق التسهيلات البنكية بسداد الثمن إلى البائع وتقسيطه على المشتري هو في الأصل من الربا، ولا يجوز للمسلم الإقدام عليه إذا وجد بديلًا شرعيًّا يسدُّ حاجته، كالتعاقد مع شركة تقدِّمُ تمويلًا على أساس بيع الأجل، أو المرابحة، أو المشاركة المتناقصة، أو غيرها»(١).

ومثل هذا الكلام صدر عن البيان الختامي للدورة الثانية للمجلس الأوروبي للإفتاء(٢).

إلا أن كِلَا البيانين وَرَدَ فيه تسويغ هذا العمل بناءً على مرتكزات فقهية وواقعية.

فأمَّا بيان رابطة علماء الشريعة فقد جاء في مسوغات إباحة هذا التعاقد:

«إذا لم يوجد أحد البدائل المشروعة، وأراد المسلم أن يتملك بيتًا بطريقة التسهيلات البنكية، فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للمسكن عن طريق التسهيلات البنكية؛ للحاجة التي تُنَزَّلُ منزلةَ الضرورة، أي: لا بد أن يتوافر هذان السببان:

- أن يكون المسلم خارجَ دارِ الإسلام.
- وأن تتحقق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلامية؛ لدفع المفاسد الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية، وتحقيق المصالح التي تقتضيها

---

(١) وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية، د. صلاح الصاوي، دار الأندلس الخضراء، جدة، (ص١٥-١٦).

(٢) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، (ص١٤٨) وما بعدها.

المحافظة على الدين والشخصية الإسلامية على أن يقتصر على بيت للسكن الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة، أو الاستثمار...»[(١)].

وجاء في بيان المجلس الأوروبي للإفتاء: «وإذا لم يكن هذا ولا ذاك مُيَسَّرًا في الوقت الحاضر، فإن المجلس -في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية- لا يرى بأسًا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يُمَكِّنُهُ من شرائه بغير هذه الوسيلة»[(٢)].

وعليه: فإن النزاع دائرٌ حول حِلِّ الاقتراض الربوي من البنوك للحاجة إليه في شراء المساكن للمقيمين ببلاد الغرب، وذلك بعد التسليم بحرمة الاقتراض الربوي من غير اضطرار إليه.

وبعبارة أدق: فإن النزاع هو في جواز إصدار فتيا عامة، وليست خاصة بمستفتٍ بعينه بِحِلِّ الاقتراض الربوي من البنوك الغربية؛ تلبيةً لحاجة المسلمين المقيمين بتلك الديار.

سبب الخلاف:

ما روي عنه ﷺ من قوله: «**لا ربا بين المسلم والحربيِّ في دار الحرب**»[(٣)].

وهو ما اسْتُفِيدَ منه جوازُ التعامل مع الحربي في دار الحرب بالربا، والعقود الفاسدة؛ حيث إن الأصلَ في أموال الحربيين الحِلُّ.

وكذا ما تَقَعَّدَ عند الفقهاء والأصوليين من تنزيل الحاجاتِ منزلةَ الضروراتِ في إباحة المحظورات.

وعليه: فإن المعاملة جائزة من حيث الأصل عند مَنْ أَخَذَ بالرواية الآنفة، وهي

---

(١) المصدر السابق، (ص١٥-١٦).

(٢) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، (ص١٤٨).

(٣) سبق تخريجه.

محرمة من حيث الأصل عند مَنْ أَخَذَ بالتقعيد الفقهي أو الأصولي.

وما ذهب إليه الأولون لا يمتدُّ الجوازُ فيه ليشملَ دارَ الإسلام، بينما ما ذهب إليه الآخرون يمتدُّ ليشمل دارَ الحرب ودارَ الإسلام على حدٍّ سواء.

الأقوال وأصحابها:

القول الأول: يجوزُ الاقتراض بالربا لشراء المساكن عند الحاجة، وتَعَذُّر البديل الشرعي للمسلمين المقيمين ببلاد الغرب:

وهو قول الشيخ محمد رشيد رضا [1] رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأفتت به الهيئة العامة للفتوى بالكويت (لجنة الأمور العامة) المكونة من الشيخ بدر المتولي عبد الباسط رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والدكتور محمد سليمان الأشقر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والدكتور محمد فوزي فيض الله، والدكتور خالد المذكور، والدكتور عبد الستار أبي غدة [2].

وأفتى به أيضًا الشيخ مصطفى الزرقا رَحِمَهُ ٱللَّهُ [3]، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوي [4].

وبه أفتى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورتِهِ الرابعة المنعقدة في مدينة دبلن بجمهورية أيرلندا في شهر رجب سنة ١٤٢٠هـ الموافق أكتوبر سنة ١٩٩٩م.

وكذا رابطة علماء الشريعة في أمريكا الشمالية في بيان المؤتمر المنعقد في الفترة من ١٠-١٣ من شعبان سنة ١٤٢٠هـ، الموافق ١٩-٢٢ من نوفمبر سنة ١٩٩٩ م.

وهو قول مبنيٌّ على جواز أخذ المسلم الربا من الحربيِّ في دار الحرب إذا دخلها بغير أمان.

وهو قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيبانيِّ، والثوريِّ والنخعيِّ، وعبد الملك

---

(١) فتاوي الشيخ محمد رشيد رضا، (٥/ ١٩٧٤-١٩٧٨).

(٢) فتاوى الهيئة العامة للفتوى بالكويت، فتوى رقم ٤٢ (ع/ ٨٥)

(٣) فتاوي الشيخ مصطفى زرقا، (ص ٦١٤-٦٢٦).

(٤) في فقه الأقليات، د. يوسف القرضاوي، (ص ١٥٤) وما بعدها.

بن حبيب، ورواية عن أحمد[١]، ونقل عنه أنه قال: «لا يحرم الربا في دار الحرب»، وقيل: إنه قول ابن تيمية[٢].

قال الزيلعي: «لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب»[٣].

وقال المجد ابن تيمية: «الربا محرَّمٌ في دار الإسلام والحرب، إلا بين مسلم وحربيٍّ لا أمان بينهما»[٤].

وقال ابن مفلح -بعد أن ذكر إباحة التعامل بالربا بين المسلم والحربي معللًا-: «لأن أموالهم مباحة، وإنما حظَرَهَا الأمانُ في دار الإسلام، فما لم يكن كذلك كان مباحًا»[٥].

القول الثاني: يَحْرُمُ على المسلمين ببلاد الغرب الاقتراض بالربا لشراء المساكن عند الحاجة.

وهو قول أكثر العلماء، وصدرت به فتاوي عدة مجامع فقهية، كما في فتوى مجمع الفقه الإسلاميِّ التابع لمنظمة المؤتمر الإسلاميِّ بجدة في المؤتمر السادس سنة ١٤١٠هـ الموافق ١٩٩٠م[٦]، وفتوى مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، في دورة مؤتمره الثاني بكوبنهاجن بالدانمرك، من ٤ - ٧ جمادى الأولى ١٤٢٥ هـ الموافق ٢٢-٢٥ يونيو ٢٠٠٤م[٧].

الأدلة والمناقشات:

أدلة القول الأول: من السنة، والقواعد، والمعقول:

---

(١) حاشية ابن عابدين، (٧/ ٤٢٢)، بدائع الصنائع، للكاساني، (٧/ ١٣٢)، المبدع، لابن مفلح، (٤/ ١٥٧).

(٢) الإنصاف، للمرداوي، (٥/ ٤١-٤٢)، الفروع، لابن مفلح، (٦/ ٢٩٢).

(٣) تبيين الحقائق، للزيلعي، (٤/ ٩٧).

(٤) المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لمجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد ابن تيمية الحراني، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، (١/ ٣١٨).

(٥) المبدع، لابن مفلح، (٤/ ١٥٧).

(٦) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، (١/ ١٨٧).

(٧) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع، (ص ١٠٠-١٠٢).

أولًا: السنة المطهرة:

١- ما روى مكحول مرسلًا عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب**»(١).

وجه الدلالة:

دلت الرواية على رفع الحرمة عند التعامل بالربا في دار الحرب خاصة(٢).

٢- حديث جابر ﷺ في حجة النبي ﷺ وخطبة الوداع، وفيه: «... **وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا؛ ربا العباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله**»(٣).

وجه الدلالة:

وهو يدل على أن العباس بعدما أسلم رجع إلى مكة -وكانت وقتئذٍ دارَ حربٍ- وكان يُرْبِي فيها بعد نزول التحريم إلى زمن الفتح، فدلَّ على أنه لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب، ولو لم يكن ذلك لوجب أن يكون ربا العباس موضوعًا من يومِ أسلمَ (٤).

قال الطحاوي: ففي ذلك ما قد دلَّ على أن الربا كان حلالًا فيما بين المسلمين والمشركين بمكة، لما كانت دارَ حربٍ، وهو حينئذٍ حرام بين المسلمين في دار الإسلام، وفي ذلك ما قد دلَّ على إباحة الربا بين المسلمين وأهل الحرب في دار الحرب (٥).

قال السرخسي: «هذا الحديث يدلُّ على جواز الربا في دار الحرب بين المسلم والحربي» (٦).

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) المبسوط، للسرخسي، (١٤/ ٥٦)، شرح كتاب السير الكبير، للسرخسي، (٤/ ٢٣٥).

(٣) أخرجه: مسلم، كتاب الحج، باب: حجة النبي ﷺ، (١٢١٨) من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.

(٤) المبسوط، للسرخسي، (١٤/ ٥٧)، الجوهر النقي، لابن التركماني، (٩/ ١٠٦).

(٥) شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٨/ ٢٤٨).

(٦) المبسوط، للسرخسي، (١٤/ ٥٧).

٣- حديث ركانة، وفيه: أن النبي ﷺ لقيه بأعلى مكةَ فقال له ركانة: هل تصارعني؟ فصارعه النبي ﷺ فأخذ شاةً، ثم عاوده، فأسلم الرجل وردَّ عليه رسول الله ﷺ غنمه تكرُّمًا عليه[1].

٤- ما نُقِلَ من مقامرة الصديق للمشركين قبل الهجرة على نصر الروم على الفرس، وأقرَّهُ النبي ﷺ على ذلك[2].

وجه الدلالة:

وهما يدلان على جواز أكل أموال الحربيين بأي وجه كان، بشرط تحقُّقِ رضاهم به[3].

ثانيًا: القواعد:

١- قاعدة: تنزيلُ الحاجةِ منزلةَ الضرورةِ[4]:

لا شك أن الحاجة إلى السكن حاجة ماسة، وإباحة هذه المعاملة يرفع حرجًا كبيرًا، ويقضي حاجة عامة، ويدفع مفاسدَ واقعةً ومتوقعة.

٢- قاعدة: ما حُرِّمَ سدًّا للذريعة أُبِيحَ للحاجة[5]، أمَّا ما حُرِّمَ لذاته فلا تُحِلُّهُ إلَّا الضروراتُ:

والمحرم لذاته هو أكل الربا، أما إيكالُهُ أو كتابتُهُ ونحوه فهو محرَّمٌ سدًّا للذريعة؛

---

(١) أخرجه الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث في كتابه «المراسيل»، بتحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ (٣٠٨)، من حديث سعيد بن جبير مرسلًا، ومن طريقه: البيهقي في «الكبرى»، (١٠/ ١٨)، وقال: «وهو مرسل جيد، وقد رُوي بإسناد آخر موصولًا، إلا أنه ضعيف. والله أعلم» اهـ

وأخرجه مختصرًا مقتصرًا على المصارعة -بدون قصة الشياه- أبو داود، كتاب اللباس، باب: في العمائم، (٤٠٧٨)، والترمذي، كتاب اللباس، باب: العمائم على القلانس، (١٧٨٤)، من حديث أبي جعفر بن محمد بن علي بن ركانة.

(٢) أخرجه: أحمد، (١/ ٣٠٤) الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الروم، (٣١٩٣)، من حديث نيار بن مكرم الأسلمي رضي الله عنه وقال: «حديث صحيح حسن غريب».

(٣) المبسوط، للسرخسي، (١٤/ ٥٧)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٦/ ١٤٧)، شرح فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٣٨).

(٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٨٨)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص ١٠٠).

(٥) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٢/ ١٦١)، زاد المعاد، لابن القيم، (٣/ ٤٨٨).

لذا تبيحه الحاجةُ.

٣- قاعدة: النظر إلى المآلات، ومراعاة نتائج التصرفات[١]:

لا شك أن هناك مصلحةً كبيرةً في تملك البيوت، وتحصيل منافع مالية واجتماعية كبيرة، لتخفيض الضرائب، وتقوية المراكز المالية للمسلمين، وتخير المناطق الجيدة في السكنى، والقرب من المساجد والمراكز الإسلامية، وغير ذلك.

٤- قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات[٢]:

هذه الحال القائمة في بلاد الأقليات تُمَثِّلُ ضرورةً ملجِئةً تستوجب إباحة إعطاء الربا في ديار غير المسلمين؛ حيث إن كثيرًا من هؤلاء يقيمون في الغرب بصفة اضطرارية، ولا يستطيعون العودة إلى بلادهم في ظلِّ ما قد يجدونه من اضطهاد، أو تضييق.

ثالثًا: المعقول:

١- الأقليات تمرُّ بظروف استثنائية وطارئة، ويحتاجون إلى التجمع وبناء كيان يحفظ دينهم وهويتهم، وهو أمر يستوجب ترخيصًا وتيسيرًا.

٢- المسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود الفاسدة في ديار الكفر؛ فإن ذلك سيؤدي إلى أن يكون التزامه بدينه سببًا لضعفه اقتصاديًّا وخسارته ماليًّا، والمفروض أن الإسلام يقوي المسلمَ ولا يُضْعِفُهُ، وينفعُهُ ولا يضرُّهُ، وقد احتج بعض علماء السلف على جواز توريث المسلم من غير المسلم من غير عكس بحديث: «**الإسلام يعلو ولا يُعلى**»[٣].

والمسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم، سَيُضطر إلى أن يعطي ما

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٩٤).

(٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص٨٤)، والمنثور في القواعد الفقهية، للزركشي، (٢/ ٣١٧).

(٣) أخرجه: الدارقطني في «سننه» كتاب، النكاح، باب: المهر، (٤/ ٣٧١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» كتاب اللقطة، باب: ذكر بعض من صار مسلمًا، (٦/ ٢٠٥) من حديث عائذ بن عمرو ﷺ. قال الحافظ في التلخيص الحبير (٤/ ٢٣١): «إسناده ضعيف جدًّا».

يُطْلَبُ منه، ولا يأخذُ مقابِلَهُ، فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارِمَ، ولا ينفِّذُها فيما يكون له من مغانِمَ، فعليه الغُرْمُ دائمًا، وليس له الغُنْمُ، وبهذا يظلُّ المسلم أبدًا مظلومًا ماليًّا بسبب التزامه بدينه، ولا ريبَ أن الإسلام لا يَقْصِدُ إلى بخسِ المسلم ولا يرضى له بالدُّونِ.

٣- أن المسلم غير مكلَّفٍ بإقامة أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يدين بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، ولا يكلِّفُ الله نفسًا إلا وسعها، والربا من الأمور التي تتعلق بهوية المجتمع وثقافته وتوجُّهِهِ الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ؛ وإنما يُطَالَبُ المسلم بإقامة الأحكام التي تخصُّهُ فردًا، مثل: أحكام العبادات، والأطعمة، واللباس، والأحوال الشخصية، ونحوها.

٤- أن تَحَمُّلَ تبعاتِ الدعوة في بلاد الغرب يتطلب صفاءَ الذهنِ والاستقرارَ النفسيَّ، وهذا لا يتأتَّى -في الغالب- إلا إذا اختار المرء لنفسه مسكنًا، واختار موقعًا مناسبًا له، وهذا لا يُتَاحُ عند البحث عن مسكنٍ للأجرة غالبًا.

فمستوى الخدمات -عمومًا- في أماكن التملك أفضل بكثير من أماكن الأجرة.

ثم إن تملك المساكن يعطي حريةً أكبر للأسرة المسلمة في إقامة شعائرها بحرية، وفي التحرك والضيافة، وخاصة مع كثرة الأولاد، والذين يحتاجون إلى أماكن للعبهم وحركاتهم، التي إن لم يتوفر لها مكان مناسب فإنها تضايق الجيران، وتسبب نظرة مسيئة إلى المسلمين، قد تنتهي إلى شكاوى أمنية تُزَعْزِعُ الاستقرارَ وتلجئُ المسلمَ إلى البحث مجددًا عن مسكنٍ آخرَ يؤجره، وتترتب عليه في الغالب نفسُ الإشكالات، وهو أمر يفضي إلى الترخيص نظرًا لشدته.

٥- أموال الحربيين في ديارهم مباحةٌ لمن حازها من المسلمين، ما لم يكن هناك غدر أو خيانة؛ لأن المسلم إذا دخل دارهم بأمان لا يكون خائنًا أبدًا، أما إذا أخذ مالهم برضاهم ولو بصورة

العقود الفاسدة المحرمة -كالربا- فلا مانع منه؛ جريًا على أصل إباحتها.

٦- بالقياس على قسمة الإرث في الجاهلية وإمضائها ولو خالفت حكم الإسلام؛ لحديث: «**أيما دار أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية**»[1].

مناقشة أدلة القول الأول:

أولًا: مناقشة أدلة السنة:

١- **مرسل مكحول**: هذا المرسل ضعيف متفق على رَدِّهِ بين أهل العلم بالحديث والفقه معًا؛ قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما احتج به أبو يوسف لأبي حنيفة ليس بثابت فلا حجة فيه»[2].

وقال الزيلعي الحنفي رَحِمَهُ اللَّهُ[3]: «غريب»[4]، أي: لا أصل له.

وقال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «مرسل ضعيف فلا حجة فيه، ولو صح لتأولناه على أن معناه: لا يباح الربا في دار الحرب؛ جمعًا بين الأدلة»[5].

وقال العيني رَحِمَهُ اللَّهُ في البناية: «هذا حديث غريب ليس له أصل مسند»[6].

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «وخبرهم مرسل لا نعرف صحته، ويحتمل أنه أراد النهي عن ذلك، ولا يجوز ترك ما ورد بتحريمه القرآن وتظاهرت به السنة، وانعقد الاجماع على تحريمه بخبر مجهول لم يَرِدْ في صحيح ولا مسندٍ ولا كتابٍ موثوقٍ به»[7].

---

(١) أخرجه: الإمام مالك في «الموطأ» (١٤٣٣) من حديث ثور بن زيد الديلي مرسلًا.

(٢) الأم، للشافعي، (٩/ ٢٤٩).

(٣) أبو محمد، جمال الدين، عبد الله بن يوسف بن محمد، الزيلعي، الفقيه الحنفي، فقيه، عالم بالحديث، من مصنفاته: تخريج أحاديث الكشاف للزمخشري، ونصب الراية لأحاديث الهداية، توفي سنة ٧٦٢هـ. الدرر الكامنة، لابن حجر، (٢/ ٣١٠)، والأعلام، للزركلي، (٤/ ١٤٧).

(٤) نصب الراية، للزيلعي، (٤/ ٤٤).

(٥) المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩٢).

(٦) البناية، للعيني، (٧/ ٣٨٥).

(٧) المغني، لابن قدامة، (٦/ ٩٩).

وعلى فرض ثبوته؛ فإنه يحتمل النهي، كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال إذا كان صحيحًا؛ فكيف إذا كان ضعيفًا لا تقوم به الحجة وكان محتملًا؟ وكيف يُقَدَّمُ على الأدلة القطعية، ولا يجمع بينهما؟

قال السبكي: «واعتضد هذا الاحتمال بالعمومات»[1].

٢- **حديث ربا العباس**: وأما استشهادهم بعدم رَدِّ النبي ﷺ لربا العباس إلا يوم فتح مكة رغم أنه كان مسلمًا من قبلُ بمكةَ، وكان تحريم الربا يومَ خيبر، ولم يرد ما كان منه ربا؛ لأن مكة كانت دار حرب إلى أن صارت دار إسلام بفتحها؛ ففيه نظر، بل هو ضعيف؛ وذلك لأمور[2]:

أ- لو سُلِّمَ أن العباس كان يتعامل بالربا في مكة؛ لأنها كانت دار حرب، فكيف يُفسَّر استمراره على التعامل به بعد فتح مكة وصيرورتها دارَ إسلام منذ السنة الثامنة من الهجرة وحتى خطبة الوداع في السنة العاشرة؟!

ب- أنه يحتمل أن يكون المراد ما كان له من ربا قبل تحريم الربا، أو قبل إسلام العباس؛ إذ ليس هناك ما يدل على استمراره في التعامل إلى ما بعد إسلامه.

ج- أنها واقعةُ عينٍ لا عمومَ لها؛ ولعل ذلك لأمورٍ خاصة بإقامة العباس بمكة، وهي دارُ كفرٍ يومئذٍ، وقد أباح النبي ﷺ لعمِّهِ العباسِ ﷺ ما هو أعظم من ذلك كإظهار الشرك في مكة أمام المشركين.

د- ولو سلم استمرار العباس على التعامل بالربا؛ فقد لا يكون عالـمًا بالتحريم؛

---

(١) تكملة المجموع، لتقي الدين السبكي، (١١/ ٢٢٩).

(٢) أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين في ظل العلاقات الدولية المعاصرة، د. نزيه حماد، دار الوفاء، جدة، ط١، ١٤٠٧هـ، (ص٢٨-٣٢).

لإقامته بمكة بعيدًا عن مهبط الوحي بالمدينة.

هـ- أن يكون الربا الذي كان العباس يتعامل به هو ربا الفضل، وليس ربا النسيئة الذي استفاض تحريمه؛ إذ إن ربا الفضل حُرِّمَ بالسُّنة، ولم يكن تحريمه شائعًا بين الصحابة كلِّهم، بل إن ابن عباس رضي الله عنهما حبر الأمة والذي كان من ألصق الناس برسول الله ﷺ كان لا يرى تحريمه.

و- أن يكون تحريم الربا لم يكن قد استقرَّ يومئذٍ حتى نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[البقرة:٢٧٨]، وذلك بعد إسلام ثقيف سنة تِسعٍ من الهجرة، أي: قبيل حجة الوداع، فكان تعامل العباس رضي الله عنه قبل إحكام تحريم الربا، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تحريم الربا كان على سبيل التدرج، وأنَّ آخر آيات تحريمه نزولًا آياتُ سورةِ البقرة، وهي التي نصَّت نصًّا قاطعًا على تحريم كل زيادة على رأس المال، بل وَرَدَ أن هذه الآية آخر آية نزلت من القرآن الكريم، كما خرجه البخاري عن ابنِ عباس رضي الله عنهما[1] وابن ماجه عن عمر رضي الله عنه[2].

ثم إنه لم يُنْقَلْ قطُّ عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم التعاملُ بالربا في بلاد الكفار، ولو فَهِمَ أحدٌ منهم ذلك لَنُقِلَ؛ فدلَّ عدمُ النقل على عدم دلالة هذا الحديث على الجواز.

٣- وأما استدلالهم بمصارعته ﷺ لركانة وبمراهنة أبي بكر رضي الله عنه للمشركين على ظهور الروم على فارس، وإقرار النبي ﷺ لذلك؛ فعنه أجوبة:

أ- أنَّ هذا كان في أول الأمر، ثم نُسِخَ بتحريم الميسر، وقد جاء في بعض طرق

---

(١) أخرجه: البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾، حديث، (٤٥٤٤).

(٢) أخرجه: ابن ماجه، كتاب التجارات، باب: التغليظ في الربا، (٢٢٧٦)، والإمام أحمد في «مسنده»، (١/ ٣٦، ٤٩)، وغيرهما. وصححه الشيخ الألباني في «صحيح سنن ابن ماجه»، (١٨٦٠).

الحديث: «لا سبق إلا في خفٍّ أو نصل أو حافر»[(١)].

ب- أنَّ هذا من الرهان الجائز الذي فيه مصلحة ظهور الإسلام وأدلته وبراهينه؛ بل هو أولى بالجواز من الرهان على الخيل والإبل والنصل.

ج- عدم التسليم بإقرار النبي ﷺ لهذا التعامل، ففي بعض روايات الحديث أن النبي ﷺ لما جاءه أبو بكرٍ بالمال أَمَرَهُ أن يتصدق به[(٢)]، وقد استدل بظاهر هذا على أنه لو كان طيبًا لما أمره بالتصدق به.

ثانيًا: مناقشة أدلة القواعد:

وهي قواعد: الضرورات تبيح المحظورات، وتنزيل الحاجة منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، وما حُرِّمَ سدًّا للذريعة أُبِيحَ للحاجة [(٣)].

١- **قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات**: يقال في الرد على الاستدلال بهذه القاعدة:

أ- إنه لا يُسَلَّمُ تحقُّقُ الضرورة إلى الشراء، وإنما تحقق الضرورة إلى الحيازة بالسكنى، وهذا يتحقق بالإيجار؛ إذ ليس في الشرع أو الواقع ما يجعل التملك ضرورة، وأكثر الناس يستأجرون ولا يتملكون! فالضرورة تتحقق بفقد المسكن، وليس بعدم شرائه وتملكه[(٤)].

ويمكن اعتبار قاعدة الضرورات تبيح المحظورات في هذه المسألة إذا لم يكن المقيم بتلك الديار قادرًا على حيازة سكن إلا بالتملك، ثم لم يجد وسيلة للتملك إلا

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده»، (٢/ ٤٧٤)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب: في الدابة تعرقب في الحرب (٢٥٧٤)، والترمذي، كتاب الجهاد، باب: الرهان والسبق (١٧٠٠)، والنسائي، كتاب الخيل، باب: السبق (٣٥٨٥) من حديث أبي هريرة ﷺ. وقال الترمذي: «حديث حسن».

(٢) شرح السير الكبير، للسرخسي، (٤/ ١٨٤).

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٢/ ١٦١)، الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٩٤)، الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص٨٤)، والمنثور في القواعد الفقهية، للزركشي، (٢/ ٣١٧).

(٤) شراء البيوت للسكن من البنوك بالفائدة، د. محمد رأفت عثمان بحث ضمن كتاب: قضايا فقهية معاصرة، المؤلف من قبل لجنة من أساتذة كلية الشريعة بالقاهرة، الجزء الثاني، (ص ١٤-١٧).

بالاقتراض الربوي، هنا، وهنا فقط يصح القول بالاضطرار؛ إذ الضرورة شدة وضيق في المرتبة القصوى، وأما الحاجة فمشقتها متوسطة.

ب- أنَّ قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وإن كانت مقررة مُسَلَّمة؛ إلا أن لتطبيقها شروطًا، منها:

١- أن تتحقَّقَ الضرورة بالفعل، أو تُتَوَقَّعَ بالظن الغالب، ولا يكونَ ذلك مجرد دعوى، ويُرْجَعَ في ذلك إلى أهل العلم والبصيرة ممن لا يتبعون الهوى.

قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾[البقرة: ١٧٣].

فاشْتُرِطَ عدمُ الأخذِ بحكمِ الضرورة في غير حال الضرورة، وعدم تعدي قدرها؛ إذ الضرورة تُقَدَّرُ بقدرها باتفاق أهل العلم.

٢- عدم وجود البدائل المباحة إطلاقًا مع استفراغ الوسع في تحصيلها.

٣- ألا يصبح المباح للضرورة أصلًا وقاعدةً؛ بل هو استثناء يزول بزوال الضرورة.

٤- أن تكون متفقة مع مقاصد الشارع فتزال ضرورة حفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال.

ويُنْظَرُ في المصلحة المترتبة على الأخذ بالضرورة، فإن كانت ملغاة فلا عبرة بها.

٥- ألا تؤدي إزالة ضرورة ما إلى وقوع ضرر أكبر منها، فيشترط ألا يكون المحظورُ أعظمَ من الضرورة؛ وإلَّا تعيَّنَ درءُ المفسدة الأعلى باحتمال الأدنى[1].

وجُلُّ هذه الشروط لا ينطبق على النازلة محل البحث.

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص٨٧)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص٩٨)، قواعد الأحكام، لابن عبد السلام، (١/ ١٣٠)، المستصفى، للغزالي، (ص ١٧٥-١٧٦)، الموافقات، للشاطبي، (٣/ ٢٠٩)، نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي، (ص ٢٣٧)، فوائد البنوك هي الربا الحرام دراسة فقهية في ضوء القرآن والسنة والواقع مع مناقشة مفصلة لفتوى فضيلة المفتي عن شهادات الاستثمار، د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة، ط٣، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، (ص ١١٠-١١١).

٢- قاعدة: تنزيل الحاجة منزلة الضرورة:

سبق عند الحديث التأصيلي دراسةٌ لهذه القاعدة، وبيانٌ بأن وضعَهَا قاعدةً فقهية أحدثَ ارتباكًا عند بعض الباحثين؛ حيث أباحوا بالحاجة دون استفصال، ودون نظر في شروط الاستصلاح، أو الاستحسان.

ولم يتنبهوا إلى أن الحاجة لا تؤثر فيما ثبت النهي عنه بأدلة قوية، بحيث تعتبر في مرتبة قوية من مراتب النهي، فلا تؤثر في تحليل الخمر والميتة والدم، وإنما تؤثر في عموم ضعيف كثرت أفراده وتناوله التخصيص، وفي مرتبة المنهيات التي لا توصف بأنها في أعلى درجات المنهيات.

فالمحرمات القطعية لا تبيحها إلا الضرورةُ الشرعية الخاصة.

ومرتبة الربا أشد من مرتبة الغرر في البيوع، أو الميسر ونحوه.

والفقهاء لم يمثلوا لقاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة بمحرمات قطعية كالزنا والربا والقتل، ونحو ذلك، مما عُلِمَ تحريمه بالضرورة من دين الإسلام، وإنما في الغالب يمثلون لها بعقود مشروعة، ويرون أنَّ مشروعيتها كانت على خلاف القياس رعايةً لجانب الحاجةِ كالإجارة والجعالة والسَّلَمِ والاستصناع، مع أنَّ بعض أهل العلم نازع في كون هذه العقود على خلاف القياس ابتداءً [(١)].

وقد تحفَّظَ الشيخ ابن بيه -وهو من القائلين بالجواز- على إطلاق القول بأن الحاجة وحدها تكفي في إباحة هذا التعامل، حيث قال: «والحقيقة: أن الحاجة لا تكفي في إباحة الربا، وإنما تعتمد الفتوى على قول العلماء القائلين بهذا مرجحًا بأصلٍ عامٍّ شهد الشرع باعتباره، وهو الحاجة والتيسير» [(٢)].

(١) ومنهم ابن تيمية وغيره، وقفات هادئة، د. صلاح الصاوي، (ص ٦٠).
(٢) صناعة الفتوى، لابن بيه، (ص ٢٣٨).

ومن هنا جاءت فروق بين الضرورة والحاجة في المشقة، ورتبة النهي، والدليل الذي يرفع حكمه بالضرورة، أو الحاجة [(١)].

وقد تُستعمَلُ قاعدة الحاجات هذه ها هنا أيضًا فتحدث شيئًا من التوسعة التي إن فاتت حصل عنتٌ ومشقة ظاهرانِ بالغانِ، فَيُرَخَّصُ للإنسان في شيء من التوسع من غير ترفهٍ، ولا تنعُّمٍ، ولا خروجٍ عن حدِّ الحاجة التي يؤدي تركها إلى ضرر في الحال، أو المآل، وهذا المعنى قرره إمام الحرمين الجويني: بجلاءٍ، فقال:

«لسنا نعني بالحاجة تَشَوُّفَ الناس إلى الطعام وتشوُّقَهَا إليه فربَّ مشتهٍ لشيء لا يضره الانكفافُ عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوق، فالمرعيُّ إذن دفع الضرار، واستمرار الناس على ما يُقيم قُواهم».

ثم قرر رَحِمَهُ اللَّهُ «أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال، أو في المآل، والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به: ما يُتَوَقَّعُ معه فسادُ البنية أو ضعف يصدُّ عن التصرف والتقلب في أمور المعاش».

ثم قال: « فإن قيل: هلَّا جعلتم المعتبرَ في الفصل ما ينتفِعُ به المتناول؟»

«قلنا: هذا سؤال عمَّ عن مسالك المراشد؛ فإنا إذا أقمنا الحاجة العامة في حقِّ الناس كافَّةً مقامَ الضرورة في حقِّ الواحد في استباحة ما هو محرَّمٌ عند فرض الاختيار؛ فمن الحال أن يسوغَ الازدياد من الحرام انتفاعًا وتَرَفُّهًا وتَنَعُّمًا، فهذا منتهى البيان في هذا الشأن» [(٢)].

وفرضُ المسألة كما ذكره: أن يَعُمَّ الحرامُ الأرضَ وتفسد المكاسب كلها، ولا يجد الناس إلى طلب الحلال سبيلًا، فهل يقف الناس حينئذٍ عند حدود سدِّ الرمق ودفع غائلة الموت، أم لهم أن يأخذوا منه قدرَ الحاجة؟ وبيَّن أن الثاني هو الذي لا مفرَّ منه.

---

(١) سبق تفصيل لذلك في المبحث الرابع من الفصل الثالث من الباب الثاني.
(٢) غياث الأمم، للجويني، (ص ٣٤٦).

ثم تحدَّثَ: عن المساكن بصفة خاصة، وقرَّرَ أنَّ مسكن الرجل من أظهر ما تمسُّ إليه حاجته، ولا غناء به عنه، لكنه لم يترك الباب مشرعًا، بل بين أن الترخص في استباحة المحرم لتحصيله له شروط وضوابط، فقال:

«وهذا الفصل مفروضٌ فيه إذا عَمَّ التحريم ولم يجد أهل الأصقاع والبقاع متحَوَّلًا عن ديارهم إلى مواضعَ مباحةٍ ولم يستمكنوا من إحياءِ مواتٍ وإنشاءِ مساكنَ سوى ما هم ساكنوها»[1].

ثم قال: «ثم يتعين الاكتفاء بقدر الحاجة ويحرم ما يتعلق بالترف والتنعم»[2].

ثم يؤكد ما سبق ذكره قائلًا: «ومما يتعلق بتتمة البيان في ذلك أنَّ جميع ما ذكرناه فيه إذا عمَّتِ المحرماتُ وانحسرتِ الطرقُ إلى الحلال، فأمَّا إذا تمكَّنَ الناس من تحصيل ما يَحِلُّ فيتعين عليهم تركُ الحرام واحتمالُ الكل في كسب ما يَحِلُّ، وهذا إذا كان ما يتمكنون منه مغنيًا كافيًا، دارئًا للضرورات، سادًّا للحاجة، فأمَّا إذا كان لا يسدُّ الحاجة العامة، ولكنه يأخذ مأخذًا أو يسدُّ مسدًّا فيجب الاعتناء بتحصيله، ثم بقية الحاجة تُتَدَارَكُ بما لا يَحِلُّ على التفصيل المتقدِّم.

فإن قيل: ما ذكرتموه فيه إذا طبقت المحرمات طبق الأرض، واستوعب الحرامُ طبقاتِ الأنام، فما القول فيه إذا اختصَّ ذلك بناحيةٍ من النواحي؟

قلنا: إن تمكَّنَ أهلُهَا من الانتقال إلى مواضعَ يقتدرون فيها على تحصيلِ الحلال تعيَّنَ ذلك، فإن تعذَّرَ ذلك عليهم وهم جَمٌّ غفيرٌ وعددٌ كبيرٌ، ولو اقتصروا على سدِّ الرمق وانتظروا انقضاء أوقات الضرورات لانقطعوا عن مطالبهم، فالقول فيهم كالقول في

---

(١) المرجع السابق، (ص ٣٥٠).
(٢) المرجع السابق، (ص ٣٥٠).

الناس كافَّةً فليأخذوا أقدارَ حاجاتِهِمْ كما فصلناها...»[١].

وقال: «ثم المحجور عليه المفلس يترك عليه دست ثوب يليق بمنصبه، ويكتفي بأقل المنازل مع رعاية منصبه؛ فالوجه أن نقول: إذا عمَّ التحريم اكتفى كلٌّ بما يترك عليه من الثياب لو حجر عليه».

وقَدَّرَ رَحِمَهُ اللهُ سؤالًا، وهو:

«لم لا يترك على المفلس مسكنه، ويتعين عليه أن يكتفي بأقل المنازل مع رعاية منصبه؟

ثم قال: قلنا: سبب ذلك أنَّه في الغالب يجد كنًّا بأجرة نزرة فليكتفِ بذلك»[٢].

فأين هذا من الترفُّهِ لتحصيل ميزات المسكن المملوك عن المستأجر، كما هو واقع الأمر في هذه النازلة؟!

ثم إنه لا بد من التمييز بين مرتبة الحاجيات، والتحسينات في تحقيق المصالح؛ فإن الحاجة هي ما يؤدي فواتُها إلى العنت والمشقة، وهي كما يقول العلامة الشاطبي:

«ما يُفْتَقَرُ إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب، فإذا لم تُرَاعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرجُ والمشقةُ؛ ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[٣].

وأما مرتبة التحسينات فهي -كما يقول الشاطبي-:

«الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبِ الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات»[٤].

(١) المرجع السابق، (ص٣٥١).
(٢) المرجع السابق، (ص ٣٤٩-٣٥٠).
(٣) الموافقات، للشاطبي، (٢/ ١٠-١١).
(٤) المرجع السابق، (٢/ ١١).

وغالبُ ما ذكره المبيحون من مزايا ومنافع التملك الربوي للبيوت لا يصلح مبررًا للترخص؛ إذ هو من مراتب التحسينات، وهي لا تنزل منزلةَ الضرورات في إباحة المحظورات باتفاقٍ.

- وحول التفريق بين تحقُّقِ الحاجة أو الضرورة على مستوى الفرد، وتحقُّقِهَا على مستوى الجماعة، فقد تتحققُ الحاجة على المستوى الفردي؛ لانعدام البديل المشروع الذي تندفع به هذه الحاجة، ولكن يَعْسُرُ تبني نفس المقولة على مستوى الجماعة إذا كان في مقدورهم السعيُ للخروج من حالة الضرورة، أو الحاجة؛ لكنهم يتقاعسون عن ذلك ويتخاذلون، وحينئذٍ قد يُرَخَّصُ للآحاد لا للمجموع، وقد تقرَّرَ عند أهل العلم أنه قد يُرَخَّصُ في الشيء بالجزئية ويُمْنَعُ منه بالكلية؛ إذ إن الحاجة غير متحقِّقَةٍ في حقِّ المجموع، ففضولُ الأموالِ مكتنزَةٌ، والحريةُ الاقتصاديةُ متاحةٌ، والعقولُ التي تدير ذلك بكفايةٍ متوافرةٌ، فما الذي يَحُولُ بين هذا المجموعِ وبين المبادرةِ إلى إنهاء هذه الحالةِ الرَّدِيَّةِ بإنشاء مؤسسات تديرُ هذا الأمرَ في إطار من الربانية، ومن خلال مرجعية الشريعة؟! فلو اقتصرَ الترخيص على المستوى الفردي إذا تحقَّقَت الحاجةُ لكانَ له حظٌّ من النظر، أمَّا أن يُطْلَقَ القولُ بترخيص ذلك لعمومِ الجاليات؛ فهذا يُضَاعِفُ الخطأ ويسدُّ البابَ أمامَ مَنْ يسعى للإصلاح؛ إذ النفوس بطبعها مائلةٌ إلى الدَّعَةِ والرُّخْصَةِ.

٣-قاعدة: ما حُرِّمَ سدًّا للذريعة أُبِيحَ للحاجة:

ويجاب عنها بأجوبة، منها:

أ- أنَّ ما حرم للذريعة في مسألة الربا هو ربا الفَضْل، وليس ربا النسيئة، فربا النسيئة هو الربا الجليُّ وهو المقصود أصالةً، وربا الفضل رِبًا خفيٌّ تحريمُهُ، وهو من باب تحريم الوسائلِ وسدِّ الذرائع، كما قرَّرَهُ غيرُ واحدٍ من أهل العلم، ومنهم العلَّامَةُ ابنُ القيمِ في إعلام الموقعين[1].

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٢/ ١٥٥) وما بعدها

وعليه: فإنَّ الذي تُبيحُهُ الحاجةُ بشرطِهَا هو ربا الفضلِ، أما ربا النسيئةِ وهو ربا الجاهلية فلا تُبيحه حاجةٌ، وعندما اجتمع مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة عام ١٣٨٥هـ، قرَّرَ «أنَّ الإقراضَ بالربا محرَّمٌ لا تبيحه حاجةٌ ولا ضرورةٌ، والاقتراض بالربا محرَّمٌ كذلك، ولا يرتفعُ إثمُهُ إلَّا إذا دعتْ إليه الضرورةُ، وكلُّ امرئٍ متروكٌ لدينه في تقدير ضرورتِهِ». والفرق بين الإقراض والاقتراض ظاهر؛ إذ الأولُ لا ضرورةَ فيه قطُّ، وإنما هو الجشعُ والشَّرَهُ وحبُّ المال، وأما الثاني فَتُتَصَوَّرُ في مثله الضرورةُ.

ومسألتنا من قبيل ربا النسيئة، ولم يَقُلْ أحدٌ من أهل العلم: إنه تبيحه الحاجة.

ب- أنَّ النصوص في الباب لم تُفَرِّقْ بين المقرِض والمقترِض في التحريم، بل **لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه**، وقال: «**هم سواء**»[1].

٤- قاعدة: النظر إلى المآلات، وتحقيق المصالح الراجحة، ودفع المفاسد، وما يرتبط بذلك من المعقول:

وعلى هذه القاعدة، وما قيل في المعقول الذي يدلُّ على رجحان الجواز أجوبةٌ، منها:

أ- المصلحة هي ما دلَّتْ عليه الشريعة، وما سوى ذلك مما لا يحقق مقصود الشارع في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فليس مصلحةً، وإن وُجِدَ فيه شيء من المصالح كالخمر والميسر ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ فمردُّ المصلحة المعتبرة هو الشرع، وليس الهوى والعقل المجرد.

ثم إنَّ مصلحة الدين مقدَّمة على ما سواها من المصالح؛ ولذا شُرِعَ الجهادُ، وإن أزهقتْ فيه الأرواحُ؛ حفظًا للدينِ.

وليست المصلحة ماديةً محضةً ولا قاصرةً على أمور الحياة الدنيا، بل تمتدُّ لتشمل

---

(١) أخرجه: مسلم، كتاب المساقاة، باب: لعن آكل الربا ومؤكله (١٥٩٨) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

الدنيا والآخرة ﴿وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾[الأعلى: ١٧].

فمهما ذُكِرَ من مصالحَ متوهمةٍ في الاقتراض الربوي، فيجب أن يُفْهَمَ في ضوء المقررات الشرعية، وأنه لا عبرةَ بهذه المصالح التي أهدرتها الشريعة؛ إذ هي مصالحُ ملغاةٌ بالنصِّ والإجماعِ.

وقد لا يبدو كبير فِرْقٍ بين إباحة الربا من أجل ما زعموه مصالحَ، وبين ما يذكره العلمانيون من إباحة الفطر والخمورِ والإباحيةِ لتنشيطِ السياحةِ وتقويةِ الاقتصادِ!!

ب- كثير مما ذكر من المصالح فيه مبالغاتٌ من الناحية العملية، يعرِفُ ذلك مَنْ له اتصالٌ وخبرة بهذه البلاد؛ فلا فرقَ بين المسكن المستأجرِ والتمليكِ إلا في أمور تتعلق بالرفاهيةِ، وعددِ أفرادِ الأسرة، وأما بقيةُ الاعتبارات المذكورة فلا فرقَ بينهما في الواقع.

ولا يظهر الفارق بينهما في الناحية الاقتصادية، إلا بعد نحو ربعِ قرنٍ من الزمان بعد أن تُسَدَّدَ أقساطُ التملك مع ما يشوبها من صعوباتٍ ومخاطر.

ولا وجهَ لجعل تملك المساكن من مفردات خيرية الأمة، وتهيئة المسلم لها، وقد بيَّنَ الله تعالى عناصرَ الخيرية بقوله جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[آل عمران: ١١٠].

ثالثًا: مناقشة أدلة المعقول:

١- ما ذكروه من أنَّ الإسلام يزيد المسلم ولا ينقصه، ويقويه ولا يضعفه... إلخ.

ويناقش بما يلي:

أ- التزام الأوامر الشرعية يزيد المؤمن إيمانًا، ومخالفتها تنتقص إيمانه وتضعفه ولا بد، والأصل في المسلم أن يتقيَ الله حيثما كان؛ ليجعل الله له من كل هَمٍّ فرجًا، وأن يوقنَ بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢-٣]، وأن من تَرَكَ شيئًا لله عَوَّضَهُ الله خيرًا منه.

ب- والابتلاء سنة الله في الأولين والآخرين والتضحية سبيل قاصد لإقامة الدين.

وَلَعَمْرُ اللهِ، لو نظر المسلمون الأوائل هذه النظرة لَـمَا هاجروا وتركوا أوطانهم وأموالهم وأهليهم، وبذلوا مهجهم وأرواحهم، ولمات الإسلام في مهده، وهؤلاء ما نقصهم الإسلام إذ نقصت أموالهم، بل زادهم وزكَّاهم وطهَّرهم وأعزَّهم.

ج- إذا قيل بجواز ارتكاب المحارم بمثل هذا الوهم، فإنه يفضي إلى انحلال المسلم من الدين جملة، فالتاجر سيخشى كساد تجارته إنْ تَرَكَ الربا والغشَّ والغررَ، وهكذا كلُّ صاحبِ صنعةٍ محرَّمَةٍ.

وقد تَوَجَّسَ بعضُ الناس خِيفةً من تحريم قربانِ المشركين المسجدَ الحرامَ لِـمَا توهموه بعقولهم من أنه سيؤدي إلى بوار التجارات، وكساد السلع، فقال سبحانه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَ﴾[التوبة: ٢٨].

٢- ما ذكروه من أنَّ المسلم غيرُ مكلَّفٍ بإقامة أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العامِّ في مجتمعٍ كافرٍ، وإنما يُطَالَبُ بإقامة الأحكام الشخصية... إلخ.

ويناقش بما يلي:

أ- إنَّ هذا الكلام بهذا الإطلاق لا يستقيم، ويَلزم عليه من اللوازم الباطلة ما يدل على بطلانه؛ إذ فيه فتحُ الباب لهؤلاء المسلمين المغتربين للتفلت من جميع أحكام المعاملات المدنية والسياسية والمالية بدعوى أنها خارج حدود الوسع والطاقة، فلا يقف الأمر عند حد الضرورات ولا الحاجات؛ بل يصبح الأصل فيه هو الحِل ما دام قد خرج عن إطار التكليف، فلا شيء -حينئذٍ- إنْ فُتِحَ بابُ الربا في عامة المعاملات التي يتعامل بها التجار؛ إذ هو -كما قيل- جزء من ثقافة المجتمع وهويته، ولا يلزم المسلم تغييره، ولا إقامة أحكام الله تعالى في الجوانب المتعلقة به.

وما الفرق بين المطعوم والمشروب من ناحية، والمسكون من ناحية أخرى، والحال أنَّ الجميع من الضرورات الحيوية، فلماذا يَحِلُّ الربا في المسكون دون أخويه؟

ولماذا يتعين تطبيق الشرع في المطعوم والمشروب دون المسكون؟

أليست إباحة الخمر ولحم الخنزير جزءًا من هُوية مجتمعات الكفر وثقافتها؟

فما الفرق بينهما؟ فإن لزمه إقامة الدين فيما يخصه من ذلك؛ فإن الأمر كذلك فيما يخصُّه من مساكن، ولا وجه للتفريق.

ولا ريبَ أنَّ الأفاضل القائلين بهذا القول لا يقولون بلوازمه؛ ولكنَّ بطلانَ اللازم دليل على بطلان الملزوم.

ب- كثير من أحكام الأحوال الشخصية ليس بوسع المسلم إقامتها في ديار الكفر، كالتعدد، ومسائل القوامة، والطلاق، وإلزام الزوجة والأولاد بشرائع الدين، وما يلحق بذلك، ومسائل الميراث، ونحوها، وأما الأحكام المالية فإن إقامتها في هذه البلاد أيسر بكثير، ومساحة الحرية فيها أكثر عن كثير من دول الإسلام [1].

ج- هذا التعميم يقطع الطريق أمام الدعاة والمصلحين الذين يسعون جهدهم في المحافظة على هُوية المسلمين هنالك عَبْرَ إنشاء المؤسسات المالية والسياسية وغيرها مما تمسُّ إليه حاجة المسلمين، فما الذي يحملهم على بذل هذا الجهد، ويحمل الناس على التجاوب معهم إن كان هذا الأمر خارج إطار التكليف ابتداءً؟!

٣- وما أُسِّسَتْ عليه الفتيا من إباحة الربا بدار الحرب فيه نظرٌ من وجوه:

أ- القائلون بالجواز لا يرتضون تسمية تلك الديار بديار حرب وينكرونه، ومنهم من لا يقبل تسميتها بدار كفر أيضًا!! وإن كانت دار الكفر أعمَّ من دار الحرب.

---

(١) وقفات هادئة، د. صلاح الصاوي، (ص٧٠).

فما وجه تسميتها بدار حرب الآن وإجراء أحكام تلك الدار عليها؟

ولو تتبعنا خصائص دار الحرب ومقوماتها في كلام الفقهاء لوجدنا أنها تتحقق عند اجتماع وصفين:

أحدهما: أن تكون الغلبة فيها والسلطة والمنعة لأحكام الكفر.

والثاني: أن تكون في حالة حرب واقعة أو متوقعة مع دار الإسلام.

وعلى ذلك، فإنْ تحقَّقَ فيها الوصفُ الأول وحده حُكِمَ عليها بأنها دار كفر، دون أن تسمى (دار حرب) أو أن تُجْرَى عليها أحكامها.

قال القاضي أبو يعلى: «كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار كفر»[1].

فإذا انضم إليه الوصف الثاني صارت «دار حرب» وسرت عليها أحكامها، واشتراط هذا الوصف مستفادٌ من حال دار الحرب، وموقف أهلها من المسلمين في نصوص الفقهاء[2].

والوصف بدار الحرب إنْ تحقَّقَ في بعض دول الغرب اليوم فقدْ لا يتحقق في جميعها، وعليه فلا تعتبر كثير من تلك الدول التي تحكم بالقوانين الوضعية دارَ حربٍ لانتفاء الحرب الواقعة، أو المتوقعة بينها وبين دول المسلمين.

ويمكن تسميتها بدار عهد أو صلح أو هدنة.

ولا شك أن بلادًا كاليابان أو الصين أو سويسرا أو النمسا يصعب وصفها بأنها ديار حرب، وإنما هي إلى الصلح أقرب.

---

(١) المعتمد في أصول الدين، لأبي يعلى، (ص ٢٧٦).
(٢) أحكام التعامل بالربا، د. نزيه حماد، (ص ٣٣).

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «الكفار: إمَّا أهل حرب، وإما أهل عهد. وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان. وقد عقد الفقهاء لكل صنف بابًا، فقالوا: باب الهدنة، باب الأمان، باب عقد الذمة. ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء كلَّهم في الأصل، وكذلك لفظ الصلح»[(١)].

ثم شرع: في بيان معنى الذمة والصلح إلى أن قال: «وأما أهل الهدنة: فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على مال أو غير مال. لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة، لكنْ عليهم الكفُّ عن محاربة المسلمين، وهؤلاء يسمون أهل العهد وأهل الصلح وأهل الهدنة»[(٢)].

ب- أن مناط مذهب أبي حنيفة مفقودٌ جملةً في هذه الصورة؛ فإن القائلين بجواز الربا يمنعون ما قاله الحنفية من اعتبار أموال أهل تلك الدار مباحةً لمن قدر عليها، فمن دخل تلك البلاد بأمان من أهلها وبتأشيرة تكون أموالهم بالنسبة له غيرَ معصومة، في حين أن ماله هو معصوم بالنسبة إليهم!

فلا يصح إذن الأخذ بهذا المذهب، أو الاستناد إلى ذلك المبدأ، وإلا لزمت لوازم لا يقدر أحد على حمل تبعاتها.

ج- وأخيرًا فإن مذهب الحنفية هو جواز التعامل بالربا مع المسلم الذي أسلم في دار الحرب ولم يهاجر، شأنه في ذلك شأن الحربي؛ قال الكاساني: في «بدائع الصنائع»:

«ومنها: أن يكون البدلان متقوَّمينِ شرعًا، وهو أن يكونا مضمونين حقًّا للعبد، فإن كان أحدهما غير مضمون حقًّا للعبد لا يجري فيه الربا، وعلى هذا الأصل يخرج ما

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٨٧٣).
(٢) المرجع السابق، (٢/ ٨٧٤).

إذا دخل المسلم دار الحرب فبايع رجلًا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا درهمًا بدرهمين أو غير ذلك من البيوع الفاسدة في دار الإسلام؛ أنه يجوز عند أبي حنيفة، وعندهما لا يجوز؛ لأن العصمة وإن كانت ثابتة فالتقوم ليس بثابت عنده» (١).

وقال في الدر المختار:

«وحكم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي، فللمسلم الربا معه خلافًا لهما؛ لأن ماله غير معصوم، فلو هاجر إلينا ثم عاد إليهم فلا ربا اتفاقًا (٢).

فهل يلتزم بهذا هؤلاء المبيحون، فيحل للمسلم أن يتعامل بالربا وغيره من العقود الفاسدة مع إخوانه المسلمين الجدد في تلك الديار؟!

وكذلك فإن مقتضى مذهب الحنفية -وقد صرحوا به- جواز تعامل المسلمين الجدد في هذه البلاد بالربا أخذًا وإعطاءً، ما داموا لم يهاجروا، سواءً أكان ذلك مع نظرائهم من المسلمين الجدد، أم مع الحربيين؛ وذلك لارتباط العصمة عندهم بالدار ابتداءً.

قال ابن عابدين: «ويُعْلَمُ مما ذكره المصنف مع تعليله أن من أسلما ثَمَّةَ ولم يهاجِرَا لا يتحقق الربا بينهما أيضًا»(٣).

لا شك أن هذا مما لا يقول به من قال بالجواز ابتداءً، ولا يستطيع تحمل تبعة الفتيا به.

٤- أن مذهب الحنفية -أيضًا- جواز بيع الخمر والميتة ولحم الخنزير للكفار مادامت وسيلة للحصول على أموالهم التي هي مباحة في الأصل؛ إذ إنهم لا ينظرون إلى فساد العقد في ذاته، وإنما هو -عندهم- وسيلة للحصول على أموال القوم غير المعصومة ولا المتقوِّمة ابتداءً، وما هذه العقود إلا وسائل يتحيل بها ويتجنب

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٥/ ١٩٢).
(٢) الدر المختار، للحصكفي، (٥/ ١٨٦).
(٣) حاشية ابن عابدين، (٧/ ٤٢٣).

الوقوع في الغدر حال الحصول على أموالهم.

قال السرخسي: «وإن بايعهم المستأمن إليهم الدرهمَ بالدرهمين نقدًا أو نسيئة، أو بايعهم في الخمر والميتة والخنزير؛ فلا بأس بذلك في قول أبي حنيفة ومحمد؛ ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف؛ لأن المسلم ملتزمٌ أحكامَ الإسلام حيثما يكون، ومِنْ حُكْمِ الإسلامِ حرمةُ هذا النوع من المعاملة»(١).

وقال الكمال ابن الهمام: «فلو باع مسلم دخل إليه -أي: إلى دار الحرب- مستأمنًا درهمًا بدرهمين حَلَّ، وكذا إذا باع منهم ميتةً أو خنزيرًا أو قامرهم أو أخذ المال؛ يَحِلُّ كل ذلك عند أبي حنيفة ومحمد خلافًا لأبي يوسف»(٢).

فهل يلتزم المبيحون هذه اللوازمَ الخطيرةَ في هذه المجتمعات؟!

ثم إن كلام المبيحين من أهل المذاهب المتبوعة إنما هو عن أخذ الربا من الحربي، لا إعطائه له، ويُحْمَلُ مطلقُ كلامهم في هذا المقام على مقيده؛ ولهذا علل صاحب المبدع من الحنابلة القولَ المرويَ عن أحمد بأنه لا ربا في دار الحرب بقوله: «لأن أموالهم مباحة، وإنما حظرها الأمان في دار الإسلام، فما لم يكن كذلك كان مباحًا»(٣).

وفرضُ المسالة المعاصرة إعطاءُ الربا للحربي، وليس أخذه منه.

وتحرير مذهب الحنفية في ذلك أن الربا عندهم لا يقع ابتداءً بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ لأن الربا اسم لفضل يستفاد بالعقد، والزيادة التي ينالها المسلم من الحربي لا ينالها بمقتضى العقد الربوي، بل بمقتضى الإباحة الأصلية لأموال الحربيين، فالعقد الذي يعتمده المسلم مع الحربي لا يفيده تملك الزيادة الربوية، بل يفيده الرضا من الحربي

---

(١) المبسوط، للسرخسي، (١٠/ ٩٥).
(٢) فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٣٨).
(٣) المبدع، لابن مفلح، (٤/ ١٥٧).

الذي يحله من قيد الأمان ويعيد أموال الحربي إلى أصلها من الحل، فأخذ المسلم للزيادة حينئذٍ كالاستيلاء على الكلأ والمباحات.

والذي يدلُّ على أن مذهب الحنفية إباحة ذلك في أخذ المسلم، لا إعطائه؛ هو نصوص معتمَدَاتِ كتبهم، ومنها: ما قاله الكاساني: في «بدائع الصنائع»:

«مال الحربي ليس بمعصوم، بل هو مباح في نفسه؛ إلا أن المسلم المستأمن مُنِعَ من تملكه من غير رضاه؛ لما فيه من الغدر والخيانة، فإذا بذله باختياره ورضاه فقد زال هذا المعنى، فكان الأخذ استيلاءً على مال مباح غير مملوك، وأنه مشروع مفيد للملك كالاستيلاء على الحطب والحشيش»[1].

فالخلاصة الواضحة أن مذهب الحنفية لا يصلح مستندًا لهذه الفتيا![2]

٥- **وأما الاستدلال بحديث: «أيما دار أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية»**[3]:

وقياس المعاملة بالربا على قسمة الميراث التي خالفت حكم الإسلام؛ فالجواب عليه:

أنه يحتمل أن يكون المعنى: أن ما تم بين المشركين من عقود قبل الإسلام لا تنقض ولا يُتَعَرَّضُ لها، فهو خارج عن محل النزاع، ويدل على هذا الاحتمال حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا: «**كُلُّ قَسْمٍ قُسِمَ في الجاهلية فهو على ما قُسِمَ، وكل قَسْمٍ أدركه الإسلام فهو على قَسْمِ الإسلامِ**»[4]، فهذه جملة استدلالات الحنفية، وهي ضعيفة كما تبين، لا تقوى على تخصيص عموم النصوصِ المحرِّمةِ للربا والمتوعِّدةِ عليه أشدَّ الوعيد.

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٥/ ١٩٢).

(٢) وقفات هادئة، د. صلاح الصاوي، (ص٤٥-٤٨).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب الفرائض، باب: فيمن أسلم على ميراث، (٢٩١٤)، وابن ماجه، كتاب الرهون، باب: قسمة الماء، (٢٤٨٥). وصححه الضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة»، (٩/ ٥٢١).

أدلة أصحاب القول الثاني:

من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والإجماع، والمعقول، والقياس:

أولًا: القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[البقرة: ٢٧٥].

وقال تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[البقرة: ٢٧٨].

وجه الدلالة:

دَلَّتِ الآياتُ الكريمة على حرمة الربا مطلقًا، من غير تقييدٍ بكثيرٍ فاحشٍ، ولا قليلٍ يسيرٍ، ومن غير تعلُّقٍ بدار أو دولة.

وأنه من كبائر الذنوب التي تمحق البركة وتستوجب العقوبةَ، والحربَ من الله تعالى.

ثانيًا: السنة المطهرة:

ما ثبت عن جابر رضي الله عنه قال: **لَعَنَ رسولُ الله ﷺ آكلَ الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه**، وقال: «**هم سواء**»[١].

---

(١) سبق تخريجه.

وجه الدلالة:

الحديث يدلُّ دلالةً واضحة على أن الربا محرَّمٌ، ومن كبائر الذنوب؛ لأن الرسول ﷺ لَعَنَ مَنْ تعامَلَ به، واللعن هو الطرد والإبعاد من رحمة الله، ولا يكون إلا على فِعْلٍ محرَّمٍ[(١)].

وعن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مِثْلًا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الوَرِقَ بالوَرِقِ إلا مِثْلًا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبًا بناجزٍ»** [(٢)].

ثالثًا: الإجماع:

قد أجمعت الأمة الإسلامية على تحريم التعامل بالربا، وأنه من كبائر الذنوب [(٣)]، قال النووي: «وأجمع المسلمون على تحريم الربا في هذه الأعيان الستة المنصوص عليها، واختلفوا فيما سواها»[(٤)].

وقد اتفق العلماء على تحريم التعامل بالربا بين المسلمين في دار الإسلام، أو في دار الحرب[(٥)].

كما قرَّرَ الجمهور حرمة التعامل بالربا بين المسلم والحربي مطلقًا، أخذًا أو إعطاءً في دار الإسلام، أو الحرب، بأمان، أو بدون أمان، وهو قول المالكية والشافعية، والحنابلة في صحيح مذهبهم.

---

(١) اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز مبروك الأحمدي، طبعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٤هـ، (ص ٢٠٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: بيع الفضة بالفضة، (٢١٧٧)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب: الربا، (١٥٨٤).

(٣) الاختيار لتعليل المختار، للموصلي، (٢/ ٣٠)، بلغة السالك لأقرب المسالك، للصاوي، (٣/ ٢٤)، تفسير القرطبي، (٣/ ٣٤٨)، المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩١)، كفاية الأخيار، للحصني، (ص ٢٣٩)، مجموع الفتاوي، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (٢٩/ ٤١٨).

(٤) المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩١).

(٥) بدائع الصنائع، للكاساني، (٥/ ١٩٢-١٩٣)، فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٣٨)، المقدمات الممهدات، لابن رشد، (٢/ ٥)، بلغة السالك، للصاوي، (٣/ ٢٤)، المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩١)، المغني، لابن قدامة، (٦/ ٩٩)، المبدع، لابن مفلح، (٤/ ١٥٧).

قال النووي: «ولا فرق في تحريمه -أي: الربا- بين دار الإسلام ودار الحرب، فما كان حرامًا في دار الإسلام كان حرامًا في دار الحرب، سواء جرى بين مسلمَينِ، أو مسلم وحربي، وسواء دخلها المسلم بأمان، أم بغيره»[1].

وقال المرداوي: «والصحيح من المذهب أن الربا محرَّمٌ بين الحربي والمسلم مطلقًا»[2].

وقال البهوتي[3]: «ويحرم الربا بين المسلم والحربي في دار الإسلام، ودار الحرب، ولو لم يكن بينهما أمان»[4].

وجاء في قرار مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة عام ١٣٨٥هـ: «والإقراض بالربا محرَّم لا تبيحه حاجة، ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرَّمٌ كذلك، ولا يرتفع إثمُهُ إلا إذا دعت إليه الضرورةُ»[5].

رابعًا: المعقول:

١- أن ما كان محرَّمًا في دار الإسلام فهو محرم في دار الحرب، كالخمر وسائر المعاصي، فالمسلم مخاطَبٌ بالشريعة الإسلامية وأحكامها في جميع الأماكن، من غير فرق بين دار إسلامٍ، أو دار حرب؛ فالربا محرَّمٌ كله في جميع الديار[6].

٢- أن الربا من العقود الفاسدة التي لا تجوز في الإسلام، فلم يصحَّ في دار الحرب

---

(١) المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩١).

(٢) الإنصاف، للمرداوي، (٥/ ٤١).

(٣) أبو السعادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس، البهوتي، الحنبلي، شيخ الحنابلة بمصر في عصره، كان عالمًا عاملًا ورعًا متبحرًا في العلوم الدينية، صارفًا أوقاته في تحرير المسائل الفقهية، من مصنفاته: الروض المربع، وكشاف القناع، وعمدة الطالب، ولد سنة ١٠٠٠هـ، وتوفي سنة ١٠٥١هـ. السحب الوابلة، لابن حميد، (٣/ ١١٣١)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ٣٠٧).

(٤) كشاف القناع، للبهوتي، (٣/ ٢٧١).

(٥) فقه النوازل، د. الجيزاني، (٣/ ١٣٦).

(٦) المبسوط، للسرخسي، (١٤/ ٥٧)، المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩١-٣٩٢)، المغني، لابن قدامة، (٦/ ٩٩)، المبدع، لابن مفلح، (٤/ ١٥٧).

كالنكاح الفاسد[١].

٣- أن حرمة الربا كما هي ثابتة في حقِّ المسلمين ثابتة في حقِّ الكفار؛ لأنهم مخاطَبون بالمحرمات في الصحيح من الأقوال، قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾[النساء: ١٦١] فاشتراطه في البيع يوجب فساده، كما إذا تبايع المسلم والحربي المستأمن في دار الإسلام[٢].

٤- أن المسلم إذا دخل دار الحرب بأمان فقد وجب عليه الوفاء بالعهد، وحَرُمَتْ عليه خيانة أهلها، وتعامله معهم بالربا فيه خيانة لهم، وأكلٌ لأموالهم، وقد أخذ عليه بأن لا يخون عهدهم، ولا يتعرض لمالهم، ولا لشيء مِنْ أَمْرِهِمْ[٣].

خامسًا: القياس:

وهو القياس على المستأمن الحربي في دارنا.

فالحربي إذا دخل دار الإسلام بأمانٍ وتعامل معه المسلم بالربا لا يجوز باتفاق الفقهاء، فكذلك لا يجوز للمسلم التعامل معه بالربا في دار الحرب[٤].

مناقشة أدلة القول الثاني:

أولًا: الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية:

رَدَّ الحنفية فقالوا: بالنسبة لعموم الآيات والأحاديث الواردة في تحريم الربا إنما هو في المال المحرم والمعصوم، أما المال المباح كأموال الكفار في دار الحرب، فيجوز أن تؤخذ بأي طريقٍ غيرِ

---

(١) المجموع، للنووي، (٩/ ٣٩٢).

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي، (١/ ٦٤٧)، تفسير القرطبي، (٦/ ١٢)، تبيين الحقائق، للزيلعي، (٤/ ٩٧)، فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٣٨).

(٣) سير الأوزاعي، للشافعي، مطبوع مع الأم، (٩/ ٢٤٩)، أحكام القرآن، لابن العربي، (١/ ٦٤٩).

(٤) فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٣٨)، حاشية ابن عابدين، (٧/ ٤٢٢)، الاختيار لتعليل المختار، لعبد الله ابن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تعليق: الشيخ محمود أبي دقيقة، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢/ ٣٣).

طريق الغدر، فالربا إذا كان برضًا منهم فهو مباح معهم، ويبقى العموم في المال المحظور [(١)].

وأجيب:

بأن الآيات والأحاديث الواردة في تحريم الربا عامة في أي مكان، في دار الإسلام، أو في دار الحرب، ولم يَرِدْ ما يُخَصِّصُ هذا العمومَ إلا حديثُ مكحولٍ، وهو مرسَلٌ ضعيفٌ، لا يقوى على التخصيص، وفي هذا يقول ابن قدامة: ولا يجوز تَرْكُ ما وَرَدَ بتحريمه القرآن وتظاهرت به السنة وانعقد الإجماع على تحريمه بخبرٍ مجهولٍ لم يَرِدْ في صحيحٍ ولا مسندٍ ولا كتابٍ موثوقٍ بِهِ [(٢)].

وأيضًا هذا المرسل على فرض صحته فهو محمول على تحريم الربا في دار الحرب [(٣)].

أما بالنسبة لقولهم بأن الربا محرَّم في دار الحرب، كما هو محرم في دار الإسلام، يقال لهم:

هذا بالنسبة للمسلمين فيما بينهم وبين الحربيين إذا كانوا مستأمنين في دار الإسلام، أما الحربيون في دارهم فتباح أموالهم؛ لعدم التزامهم بأحكام الإسلام، وأموالهم مباحة لا عصمةَ لها، أما في دار الإسلام فهي معصومة بسبب الأمان [(٤)].

وأجيب:

بأن النصوص الواردة في تحريم الربا عامة من غير فَرْقٍ بين مكان وآخر، ومسلم وحربي، وأموال الحربيين لا تكون مباحةً للمسلم، وبخاصة إذا دخل دارهم بأمان فيجب عليه الوفاء بالعهد، وعدم الغدر بهم، وأكل أموالهم بالباطل، ولا تباح له إلا بطريق الاغتنام إذا أعلنوا الحرب على المسلمين [(٥)].

---

(١) فتح القدير، لابن الهمام، (٧/ ٣٩).
(٢) المغني، لابن قدامة، (٦/ ٩٩).
(٣) المغني، لابن قدامة، (٦/ ٩٩)، المبدع، لابن مفلح، (٤/ ١٥٧).
(٤) الرد على سير الأوزاعي، (ص ٩٦).
(٥) أحكام القرآن، لابن العربي، (١/ ٦٤٩).

وحتى لو جاز للحربي التعامل بالربا فإنه محرَّمٌ على المسلم الملتزم بأحكام الإسلام في كل مكان أن يتعامل به.

ثانيًا: القياس:

أما القياس: فهو قياس مع الفارق:

لأن الحربي المستأمن في دار الإسلام ملتزم بأحكام الإسلام وماله معصوم بسبب الأمان، أما الحربي غير المستأمن فلا عصمة لماله؛ لأنه لم يلتزم لأحكام الإسلام.

وأجيب:

بأننا لا ننكر أن الحربي المستأمن ملتزم لأحكام الإسلام، وماله معصوم بالأمان، وعلى العكس الحربي غير المستأمن، لكن القياس ليس من هذه الناحية، بل القياس من ناحية التحريم، فالربا كما هو محرم مع الحربي في دار الإسلام، محرم معه في دار الحرب؛ لعموم النصوص الواردة في التحريم من الكتاب والسنة، ولم يرد ما يخصص هذا العموم.

الترجيح:

بعد عرض القولين بأدلتهما، والمناقشات التي جَرَتْ بين الفريقين، يتضح رجحان قول الجمهور سلفًا وخلفًا بحرمة التعامل بالربا مطلقًا في دار الإسلام وغيرها، وبين المسلم وغير المسلم مطلقًا، وأنه لا يجوز شراء المساكن في الغرب بالقروض الربوية، إلا لمن بلغ مبلغ الضرورة الشرعية التي تبيح المحرمات القطعية، وهذا من شأنه ألا يختص بدار دون دار، ولا يتعلق بالمسلم دون غيره، فَكُلُّ مَنْ سُدَّتْ أمامَهُ أبوابُ السكنى، ولم يجد بديلًا مشروعًا أو فيه شبهة، وتحققت ضرورته فقد جاز له الاقتراض الربوي المحرم بما يدفع ضرورته فحسب؛ إذ الضرورة تُقَدَّرُ بقدرها.

وأسباب ترجيح هذا القول كالتالي:

١- ظهور أدلة الجمهور وقوتها في مقابل ضعف أدلة الحنفية ووهائها أمام الإيرادات

الصحيحة عليها، مع مخالفتها للنصوص الصريحة.

٢- ولأن الربا محرم في كل مكان، كما دلت النصوص على ذلك، فلا يصير حرامًا في مكان دون آخر، وإباحة أموال الحربيين عن طريق الغنيمة يختلف عن أخذها بالعقود الفاسدة كعقد الربا.

٣- القول بتحريم الربا بين المسلمين وإباحة التعامل به مع الحربي فيه تشبُّهٌ باليهود الذين يحرِّمون الربا في علاقة اليهودي باليهودي، ويبيحونه في علاقته بالأميين، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[آل عمران: ٧٥].

وقد جاء في سفر التثنية، في الإصحاح الثالث والعشرين: «للأجنبي تقرضُ بربا، ولكن لأخيك لا تقرضْ بربا؛ لكي يباركك الرب إلهك».

فالإسلام ليس فيه ازدواجية، ولا تطفيف، ولا تناقض، وليس كأنظمة البشر التي تكيل بمكيالين، بل بمكاييلَ مختلفةٍ.

على أن هذا المنحى الذي نحى إليه المبيحون يفتح الباب أمام سلسلة من التَّرَخُّصَاتِ التي لن تنتهي، كما سبق التنبيه عليه.

٤- لا بد أن يُحَرَّرَ مفهومُ الحاجاتِ ويُضْبَطَ بضوابطَ واضحةٍ؛ وإلا فُتِحَ بابُ شرٍّ مستطيرٍ يؤدي إلى خلعِ الرِّبقةِ، والتفلتِ من قيودِ التكليفِ، بما يُتَوَهَّمُ أنه من قبيل المصالح، أو الحاجات، وهو في حقيقته لا يعدو أن يكون من جنس الأهواء والشهوات.

وأخيرًا فإن البدائل الشرعية يجب توفيرها للأقليات الإسلامية إذا أُرِيدَ لهذه الأقليات أن تحيا وأن تستمِرَّ في دورها وجهادها في الدعوة إلى دين الله تعالى.

ومَنْ عَجَزَ عن شراء تلك المساكن بطرق شرعية ففي الاستئجار مندوحةٌ عن الوقوع في شَرَكِ الربا المحرم، وليس مجردُ شيوع الحاجة سببًا في الترخيص بارتكاب

كبيرة من أكبر الكبائر، حتى تُعَمَّمَ به الفتيا في ديار الأقليات.

ومن غير شكٍّ فإن هذه المجالس العلمية الموقرة بشيوخها الكبار مدعُوَّةٌ لمراجعة هذه الفتيا العامة في ضوء دراسة الواقع، وما يكتنفه من ملابسات[1]، وما يراد للأقليات من تأسيس فقهي لأحكامهم بعيدًا عن فقه الظروف الاستثنائية، والحالات الطارئة، بما يجمع بين إقامة الدين في حياة الأقليات، وتَحَقُّقِ السعة واليسر في سائر المعاملات، والله الموفق لكل خير والهادي إلى سواء السبيل.

وتتميمًا للفائدة نسوق قرارَي مجمعِ الفقه الإسلامي، ومجمعِ فقهاء الشريعة في أمريكا في تحريم هذه المعاملة ببلاد الغرب.

«بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه.

قرار رقم (٥٢/ ١/ ٦):

بشأن: التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها.

إن مجلس الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمرِهِ السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ الموافق ١٤-٢٠ آذار (مارس) ١٩٩٠م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: «التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها»، واستماعه للمناقشات التي دارت حوله.

قــرر:

---

(١) أعلن كل من: الدكتور محمد فؤاد البرازي من الدانمرك، والدكتور صهيب حسن عبد الغفار من لندن اعتراضهما على فتوى وقرار المجلس الأوروبي للإفتاء، ونشر ذلك في صحيفة الشرق الأوسط، مع أسباب اعتراضهما على الفتوى، وقد عَقَّبَ عليهما في ذات الصحيفة الدكتور يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، د. يوسف القرضاوي، (ص١٧٩).

١- أن المسكن من الحاجات الأساسية للإنسان، وينبغي أن يوفر بالطرق المشروعة بمال حلال، وإن الطريقة التي تسلكها البنوك العقارية والإسكانية ونحوها، من الإقراض بفائدة قَلَّتْ أو كَثُرَتْ، هي طريقة محرمة شرعًا؛ لما فيها من التعامل بالربا.

٢- هناك طرق مشروعة يُسْتَغْنَى بها عن الطريق المحرمة لتوفير المسكن بالتملك -فضلًا عن إمكانية توفيره بالإيجار-، منها:

أ- أن تقدِّمَ الدولة للراغبين في تملك مساكنَ قروضًا مخصصة لإنشاء المساكن، تستوفيها بأقساطٍ ملائمةٍ بدون فائدة، سواء أكانت الفائدة صريحة، أم تحت ستار اعتبارها: (رسم خدمة) على أنه إذا دعت الحاجة إلى تحصيل نفقاتٍ لتقديم عمليات القروض ومتابعتها وجب أن يُقْتَصَرَ فيها على التكاليف الفعلية لعملية القرض على النحو المبين في الفقرة (أ) من القرار رقم (١) للدورة الثالثة لهذا المجمع.

ب- أن تتولى الدول القادرة على إنشاء المساكن إنشاءَها، وبَيعَهَا للراغبين في تملُّكِ مساكنَ بالأجل والأقساط بالضوابط الشرعية المبينة في القرار (٥٣/ ٢/ ٦) لهذه الدورة.

جـ- أن يتولى المستثمرون -من الأفراد أو الشركات- بناءَ مساكنَ تُباعُ بالأجل.

د- أن تُمَلَّكَ المساكن عن طريق عقد الاستصناع -على أساس اعتبارِهِ لازمًا- وبذلك يتم شراء المسكن قبل بنائه، بحسب الوصفِ الدقيقِ المزيلِ للجهالة المؤديةِ للنزاعِ، دونَ وجوبِ تعجيلِ جميعِ الثمنِ، بل يجوزُ تأجيلُهُ بأقساطٍ يُتَّفَقُ عليها، مع مراعاة الشروط والأحوال المقَرَّرَةِ لعقد الاستصناع لدى الفقهاء الذين ميزوه عن عقد السَّلَمِ.

ويوصي:

بمواصلة النظر لإيجاد طرقٍ أخرى مشروعةٍ توفر تملُّكَ المساكن للراغبين في ذلك.» انتهى قرار مجمع الفقه الإسلامي»[1].

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، (١/ ١٨٧).

وأمَّا مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا فقد جاء نص قراره كالآتي:

«الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في دورة مؤتمرِهِ الثاني بمدينة كوبنهاجن بدولة الدنمارك من ٤-٧ من شهر جمادى الأولى عام ١٤٢٥ هـ، الموافق ٢٢-٢٥ من شهر يونيو عام ٢٠٠٤م.

بعد اطلاعه على الأبحاث المقدمة من السادة أعضاء المجمع وخبرائه بخصوص موضوع: «شراء البيوت عن طريق التمويل الربوي» والمناقشات المستفيضة التي دارت حوله.

قرر المجمع ما يلي:

أولًا: التأكيد على ما أَكَّدَتْ عليه الأدلة الشرعية القاطعة من حرمة الربا بنوعيه فضلًا ونسيئةً، وأن فوائد البنوك هي الربا الحرام، وهو ما قررته جميع دور الإفتاء والمجامع الفقهية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

ثانيًا: التأكيد على أن الاقتراض بالربا لا تُحِلُّهُ في الأصل إلا الضروراتُ المعتبَرَةُ شرعًا، شأنه شأن سائر المحرمات القطعية في الشريعة، وبشروطها التي نصَّ عليها أهل العلم، بأن تكون واقعةً لا منتظَرَةً بحيث يتحقَّقُ أو يَغلبُ على الظن وجودُ خطرٍ حقيقي على الدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال، وأن تكون ملجِئةً بحيث يخافُ المضطرُ هلاكَ نفسه، أو قطعَ عضوٍ من أعضائه، أو تعطُّلَ منفعَتِهِ إنْ تَرَكَ المحظورَ، وأنْ لا يَجِدَ المضطر طريقًا آخرَ غيرَ المحظورِ، وعلى من تلبَّسَ بحالة من حالات الضرورة أنْ يلجأَ إلى مَنْ يثِقُ في دينه وعلمه من أهل الفتوى في تقدير ضرورته.

ثالثًا: أن الحاجة تنزل منزلةَ الضرورة في إباحة المحظور متى توافرتْ شرائطُ تطبيقها، وتتمثلُ هذه الشروط فيما يلي:

١- تحقُّقُ الحاجة بمفهومها الشرعي، وهي دفع الضرر، والضعف الذي يصدُّ عن التصرف والتقلب في أمور المعاش، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم، وليس مجرد التشوف إلى الشيء، أو مجرد الرغبة في الانتفاع والترفه والتنعم.

٢- انعدام البدائل المشروعة، وذلك بأن يعمَّ الحرام، وتنحسمَ الطرق إلى الحلال، وإلا تعيَّنَ بذلُ الجهد في كسب ما يَحِلُّ، ومن بين هذه البدائل: الاستئجار، متى اندفعت به الحاجة.

٣- الاكتفاء بمقدار الحاجة، وتحريم ما يتعلق بالترفه والتنعم، أو محض التوسع.

٤- انعدام القدرة على التحول إلى مواضعَ أخرى يتسنى فيها الحصولُ على البديل المشروع.

رابعًا: وبناءً على ما سبق فإن الأصل في العاجز عن تملك مسكن بطريق مشروع لا ربا فيه، ولا ريبة، أن يقنع بالاستئجار، ففيه مندوحة عن الوقوع فيما حرَّمه الله ورسوله من الربا.

خامسًا: إذا مَثَّلَ الاستئجارُ حرجًا بالغًا ومشقَّةً ظاهرةً بالنسبة لبعض الناس، لاعتباراتٍ تتعلق بعددِ أفراد الأسرة، وعدمِ وجود مسكن مستأجر يكفيهم، أو لخروجِ أجرته عن وُسْعِ ربِّ الأسرة وطاقته، أو لغير ذلك من الظروف القاهرة، جاز لهم الترخص في تملك مسكن بهذا الطريق في ضوء الضوابط السابقة، بعد الرجوع إلى أهل العلم لتحديد مقدار هذه الحاجة، ومدى توافر شرائطها الشرعية؛ وذلك للتحقق من مدى صلاحيتها بأن تنزل منزلةَ الضرورة في إباحة هذا المحظور.

سادسًا: التأكيد على ما أكَّدَتْ عليه كلُّ المجامع الإسلامية الرسمية والأهلية من ضرورة العمل على توفير البدائل الإسلامية لمشكلة تمويل المساكن: إمَّا من خلال إنشاء مؤسسات إسلامية، وهو الأَولى، باعتباره الأرضَى للربِّ جلَّ وعلا، والأنفع لدينه ولعباده، أو مِنْ خلال إقناع البنوك الغربية بالتعديل في عقودها التي تجريها مع الجاليات الإسلامية بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، إلى أن يتوافر البديل الإسلامي المنشود، وهو أمر ميسور في هذه المجتمعات.

سابعًا: مناشدة القادرين في العالم الإسلامي أن يتبنوا مشروعًا استثماريًّا يجمع الله

لهم فيه بين الكسب في الدنيا، والأجر في الآخرة؛ لتوفيرِ مساكنَ للراغبين في ذلك من المسلمين المقيمين في المجتمعات الغربية، وذلك بصيغة من الصيغ الشرعية المعروفة مشاركةً، أو مرابحةً، أو استصناعًا، أو تأجيرًا منتهيًا بالتمليك بضوابطه الشرعية، أو نحوه، وألَّا يُغالوا في تقدير أرباحهم، حتى لا يكونوا فتنةً تَصُدُّ الناسَ عن التعامل ابتداءً مع المؤسسات الإسلامية، وتحمِلُهم على إساءة الظن بالتطبيق الإسلامي، كلما دُعِيَ إليه أو لاحتْ بوادِرُهُ.

والله تعالى أعلى وأعلم»[1].



(١) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع، (ص ١٠٠-١٠٢).

المبحث الثاني
أحكام عقود التأمين خارج ديار الإسلام

تمهيد

قبل الدخول إلى تصوير المسألة وتكييفها، وهي حكم إجراء عقود التأمين ببلاد الأقليات، ولا سيما في الدول الغربية يحسن أولًا التقديم بلمحة مختصرة عن التأمين وحقيقته وأركانه.

المطلب الأول: تعريف التأمين:

التأمين لغة: مصدر: أَمَّن يؤمِّن تأمينًا، وأصله من أمن -بكسر الميم- أمنًا، وأمانًا وأمانةً وأمنةً، أي: اطمأن ولم يَخَفْ، فهو آمن، وأمين، وأمن البلد اطمأن فيه أهله، وأَمِنَهُ عليه، أي: وثق به، قال تعالى: ﴿هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَآ أَمِنتُكُمْ عَلَىٰٓ أَخِيهِ مِن قَبْلُ﴾[يوسف: ٦٤]، أي: هل أثق بكم...، وجاء: أَمُن -بضم الميم- أمانة، أي: كان أمينًا، وآمن يؤمن إيمانًا، أي: صدقه، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[يوسف: ١٧]، أي: مُصدِّق.

ويقال: أَمَّن على دعائه، أي: قال: آمينَ [(١)]، وعلى الشيء: دفع مالًا منجَّمًا لينال هو أو ورثته قدرًا من المال متفقًا عليه، أو تعويضًا عما فقد، يقال: أَمَّن على حياته، أو على داره، أو سيارته (مج) إشارة إلى أن هذا المعنى الأخير جديد، أقره مجمع اللغة العربية [(٢)].

التأمين شرعًا: وردت مادة التأمين في كتاب الله تعالى في مواضع تفيد تحقيق الأمن والاطمئنان، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[قريش: ٤]، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[الأنعام: ٨٢].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، (١/ ٢٢٣)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (٤/ ١٩٤).
(٢) المعجم الوسيط، (١/ ٢٨).

رابعًا: ينقسم من حيث محله وموضوعه إلى:

١ - التأمينِ على الأشخاص؛ وتحته أنواعٌ:

أ- التأمينُ على الحياة. ب - التأمينُ للمرض.

ج- التأمينُ للإصابات. د- التأمينُ للزواج.

هـ- التأمينُ للأولاد.

٢- التأمينِ على الأشياء.

٣- التأمينِ للمسئولية.

خامسًا: ينقسم من حيث مردوده إلى:

١ - تأمينٍ تعويضيٍّ.

٢- تأمينٍ غيرِ تعويضيٍّ.

٣- تأمينٍ مزدوجٍ.

سادسًا: ينقسم من حيث قصد إنشائه إلى:

١ - تأمينٍ تجاريٍّ.

٢- تأمينٍ غيرِ تجاريٍّ؛ وتحت غيرِ التجاريِّ أنواعٌ، منها:

أ- التأمينُ التبادليُّ. ب- التأمينُ الذاتيُّ.

ج- التأمينُ التعاونيُّ. د- التأمينُ التبادليُّ التعاونيُّ.

هـ- التأمينُ الاجتماعيُّ.

سابعًا: ينقسم من حيث المنتفع به إلى:

١ - التأمينِ لمصلحةِ النفسِ.

٢- التأمينِ لمصلحةِ الغيرِ.

٣- التأمينِ المشترَكِ[1].

---

(١) الوسيط، لعبد الرزاق السنهوري، (٢/ ١٠٩٦)، (٢/ ١١٥٦) التأمين د. غريب الجمال، (٤٠/ ١١٧)، التأمين الاجتماعي، د. عبد اللطيف آل محمود، (ص ٣٩-٤٨).

المطلب الثالث: خصائص عقد التأمين المعاصر:

أولًا: عقدُ التأمينِ التجاريِّ:

أكثر الدراسات تتناول خصائص عقد التأمين التجاري دون التبادلي أو الاجتماعي؛ وذلك لأنه النوع الذي تنظمه القوانين، وإدراك خصائص التأمين التجاري يعطي فكرة عن طبيعة العقد عمومًا.

١- فهو عقدٌ رضائيٌّ ينعقد بإيجاب وقبول وبرضا الطرفين.

٢- وهو عقد ملزم للجانبين، حيث يلتزم المؤمِّن بالتعويض عند وقوع الخطر ويلتزم المستأمن بدفع الأقساط.

٣- وهو عقد معاوضة؛ لأن كلا الطرفين يدفع مقابلًا لما يدفعه الآخر.

٤- وهو عقد احتماليٌّ لا يستطيع كلا العاقدين أن يحدد وقت تمام العقد القدرَ الذي يعطى، ولا يتحدد إلا في المستقبل تبعًا لحدوث أمرٍ غيرِ محقَّقِ الحصولِ، أو غيرِ معروفٍ وقتَ حصولِهِ لو كان محقَّقًا.

٥- وهو عقدُ إذعانٍ وخضوع حيث يُعِدُّ شروطَهُ أحدُ العاقدين، وليس أمام الآخر إلا أن يقبل أو يرفض، فلا تفاوض بينهما.

٦- وهو عقد مستمر مع الزمن؛ فالزمن عنصر جوهري فيه؛ لأنه بمروره تُسْتَحَقُّ الأقساط المتتابعة إلى أجل، أو آجال متتابعة[(١)].

وعليه فإن القوانين الوضعية لم تختلف في تكييف التأمين التجاري بأنه عقد مدني زمني قائم على التراضي، والمعاوضة، كما أنها اتفقت على أنه عقد احتمالي قائم على

---

(١) أحكام التأمين في القانون والقضاء، د. أحمد شرف الدين، جامعة الكويت، ط١، ١٤٠٣هـ (ص١٠٦-١١٤)، عقد التأمين، د. عبد الرزاق فرج، (ص١٢٠-١٢١)، التأمين بين الحل والتحريم، د. عيسى عبده، دار الاعتصام، ط١، (ص٨)، التأمين وأحكامه، د. سليمان الثنيان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ (ص٩١-٩٥).

الغرر؛ ولذلك خصص القانون المدني المصري الباب الرابع لعقود الغرر؛ فذكر في فصله الأول المقامرة، والرهان، وفي فصله الثالث: عقد التأمين.

وهذا التأمين له أنواع كثيرة تشمل التأمين من الأضرار، والتأمين على الأشخاص، وأنه من خلال هذين النوعين يشمل كافة مجالات الحياة العادية والنادرة(١).

ثانيًا: التأمينُ الاجتماعيُّ:

والتأمينُ الاجتماعيُّ هو تأمينٌ إجباريٌّ تقوم به أو تشرف عليه وتعينه الدولة، ضد أخطار معينة، يتعرض لها أصحاب الحرف ونحوهم (٢).

يتفق التأمين الاجتماعي مع التجاري في أكثر الخصائص الجوهرية، ويتميز عنه بأمور، أهمها:

١- أنه وظيفة اجتماعية، بمعنى أن الحاجة الاجتماعية تقتضيه.

٢- أنه تأمينٌ إجباريٌّ لمن يشملهم النظام.

٣- أنه تأمين مغلق، أي: أنه محدود من حيث نوعية المؤمن لهم، فهو لا يضم تحت لوائه إلا من يدخلون في حسبة النظام، وهم من فئة الناس الذين يكسبون معاشهم بأيديهم.

وهو محدود من جهة نوع الخطر المؤمن ضده، مثل: إصابات العمل، والعجز، والبطالة، ونحو ذلك.

٤- أقساطه منخفضة القيمة، ولا يختص المؤمَّنُ له وحده بتسديدها، بل إنه قد يسهم صاحب العمل أو الدولة، أو هما معًا، في تسديد هذه الأقساط(٣).

ثالثًا: التأمينُ التبادليُّ:

وهو اتحاد غير مقيد يقوم به المؤمن لهم أنفسهم، فيتعهدون بدفع اشتراكات دورية،

---

(١) بحث حكم التعامل أو العمل في شركات التأمين خارج ديار الإسلام، د. علي محيي الدين القره داغي، ضمن بحوث الدورة الثامنة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء في ١٤٢٩ هـ، ٢٠٠٨م.

(٢) التأمين وأحكامه، د. سليمان الثنيان، (ص٨١).

(٣) التأمين وأحكامه، د. سليمان الثنيان، (ص٩٦، ٩٧) التأمين الاجتماعي، د. عبد اللطيف آل محمود، (ص٧٠-٧٣).

وفق جدول متفق عليه؛ لتغطية الخسائر التي يتعرض لها بعضهم في الحالات المعينة المحتمل حدوثها في المستقبل، وتوزع هذه الخسائر على جميع الأعضاء دوريًّا [١].

التأمينُ التبادليُّ يتفق أيضًا مع التجاري في عامة الخصائص، إلا أن الهيئة القائمة على كل منهما مختلفة، فبينما يقوم التأمين التجاري على شركات مساهمة تبحث عن الربح المباشر فحسب، تقوم جماعات متعاونة على التأمين التبادلي، بقصد تخفيض القسط إلى أقل قدر ممكن، وعليه: فإنه لا يسعى في هذا النوع إلى الربح المباشر، وإنما إلى خفض الأقساط المدفوعة [٢].

ويختلف التأمينُ الاجتماعيُّ عن التبادليِّ التعاونيِّ في أن الأخير عقد مالي بين الأفراد، اختياري في كل أحواله، ومن الأنظمة الخاصة فهو أقلُّ اتساعًا، ويموله أعضاؤه فحسب [٣]

المطلب الرابع: حكمُ التأمينِ داخلَ ديارِ الإسلامِ:

لا تكاد توجد نازلة معاصرة حظيت بما حظي به التأمين من عناية واهتمام، والمسألة في أصلها قد تعرَّض لها المتأخرون من الفقهاء.

ومن أبرز الجهات التي عُنِيَتْ ببحثه ودرسه في الواقع المعاصر:

-المحكمةُ الشرعيَّةُ الكبرى بمصر:

حيث أصدرت في ١٩٠٦م حكمًا بأن دعوى المطالبة بمبلغ التأمين على الحياة دعوى غير صحيحة شرعًا؛ لاشتمالها على ما لا تجوز المطالبة به شرعًا.

وأيدت المحكمة العليا الشرعية في الاستئناف بصحة القرار الصادر من المحكمة

---

(١) التأمين والشرع الإسلامي، لمحمد مصلح الدين، (ص١٨٩).

(٢) التأمين وأحكامه، د. سليمان الثنيان، (ص٩٨-٩٩).

(٣) التأمين الاجتماعي، د. عبد اللطيف آل محمود، (ص٧٨).

الكبرى، ورفض الاستئناف[١].

وفي نفس العام ١٩٠٦م أخرج مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي رسالته في أحكام السوكورتاه، والتي قرر فيها فساد عقد التأمين، وأن سبب فساده يعود إلى الغرر والخطر، وما فيه من معنى القمار.

وكذا صدر قرار المجلس الأعلى للأوقاف برفض التأمين على الأعيان الموقوفة، ومن هؤلاء العلماء: الشيخ سليم البشري شيخ الأزهر، والشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر، والشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية، والشيخ بكري الصدفي مفتي الديار المصرية، والشيخ محمد نجاتي الحنفي مفتي ديوان الأوقاف[٢].

وفي ١٥ يناير ١٩٢٥م أفتى الشيخ عبد الرحمن قراعة مفتي الديار المصرية بأن عمل شركات التأمين على الوجه المبين في السؤال غير مطابق لأحكام الشريعة الإسلامية [٣].

وفي ٢٤/ ٤/ ١٩٦٨م أصدرت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف برئاسة الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي الحنبلي فتواه المفصلة بحرمة التأمين التجاري بكل أنواعه[٤].

وفي خلال ذلك بدأ يتطرق الخلاف، وتظهر فتاوي هنا وهناك بالجواز لبعض أنواعه، ورأى كثيرون أهمية درسه جماعيًّا والإفتاء فيه مجمعيًّا.

وعقدت لدرسه مجامع علمية، وندوات ومؤتمرات علمية، وقد تمخضت هذه المداولات العلمية عن ثلاثة أراء:

---

(١) مجلة الأحكام الشرعية، السنة السادسة، (ص ٨٣) وما بعدها.

(٢) مجلة المحاماة الشرعية، السنة الثالثة، (ص ٥٩٧).

(٣) بحث التأمينات، للشيخ محمد أحمد فرج السنهوري، ضمن بحوث اقتصادية وتشريعية للمؤتمر السابع بمجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢م، (ص ١٦٣-١٦٤).

(٤) التأمين الإسلامي دراسة تأصيلية فقهية، د. علي محيي الدين القرة داغي، دار البشائر، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ، (ص١٥١).

الرأي الأول: حرمة عقود التأمينِ جميعها[١].

الرأي الثاني: أنها مباحة شرعًا بشرط خلوها عن الربا[٢].

الرأي الثالث: تحريم بعض العقود كالتأمين التجاري، وإباحة بعضها كالتأمينِ التعاونيِّ[٣].

ومن أهم المجامع العلمية التي درست الموضوع ما يلي:

١- أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية المنعقد بدمشق من ١٦-٢١ شوال ١٣٨٠هـ.

٢- المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية في عام ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥ م.

٣- ندوة التشريع الإسلامي المنعقدة بدعوة الجامعة الليبية في الفترة من ٢٣-٢٨ ربيع أول ١٣٩٢ هـ -١٩٧٢ م.

٤- المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي دعت إليه جامعة الملك عبد العزيز بجدة، والمنعقد بمكة من ٢١-٢٦ صفر ١٣٩٦ هـ.

٥- مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية في دورته العاشرة المنعقدة بالرياض في ٤/ ٤/ ١٣٩٧ هـ.

٦- مجمع الفقه الإسلامي في دورته الأولى في ١٠ شعبان ١٣٩٨ هـ.

٧- مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمرِ الإسلاميِّ في دورة انعقاد مؤتمرِهِ الثاني بجدَّة من ١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ.

تحرير محل النزاع:

فكرة التأمين ضد المخاطر ليست مرفوضة في ذاتها، وبالنفس حاجة فطرية للبحث

---

(١) ومنهم من ذكرنا من العلماء آنفًا.

(٢) ومنهم: الشيخ علي الخفيف في بحثه: التأمين، وهو منشور في مجلة الأزهر ح ٨ سنة ٣٧، ١٩٦٦م، (ص٤٨٠)، والشيخ مصطفى الزرقا في رسالة: عقد التأمين وموقف الشريعة منه، دمشق، ط١، ١٩٦٢م، (ص٢٩)، والشيخ عبد الوهاب خلاف، صحيفة لواء الإسلام، رجب ١٩٥٤م، وغيرهم.

(٣) وعلى هذا جمهور المعاصرين والمجامع العلمية.

عن الأمن والأمان، والأصل أن يتحقق هذا المطلب من غير مخالفة للشرع المطهر.

فإذا اشتمل هذا العقد على غرر منهي عنه، أو جهالة فاحشة لا تغتفر، أو تضمَّن قمارًا، أو رهانًا، أو اشتمل على الربا بنوعيه؛ ربا الفضل، أو ربا النساء؛ فإن ذلك كله يعدُّ أكلًا للأموال بطريقة محرمة، فلا يجوز ابتداءً[1].

وقد ادُّعي كل ذلك في عقد التأمين التجاري بصورته الراهنة.

فإذا أمكن تنقية أو استبدال ما كان سببًا لتطرق التحريم إليه، فقد تمهد السبيل للقول بجوازه.

قرار المجمعِ الفقهيِّ الإسلاميِّ بشأن التأمين:

تَقَدَّم أن المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الأولى بمكة المكرمة بمقر رابطة العالم الإسلاميِّ وبتاريخ ١٠ شعبان ١٣٩٨ هـ، نظر في موضوع التأمين بأنواعه، بعد مدارسة علمية للبحوث المقدمة في الموضوع، وتداول الرأي بين علمائه قرر بالإجماع -عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا- تحريم التأمينِ التجاريِّ بجميع أنواعه، سواء أكان على النفس، أو البضائع التجارية، أو غير ذلك، وانتهى إلى جواز التأمينِ التعاونيِّ بالإجماع.

وفيما يلي نص القرار بطوله لتضمنه أدلة القائلين بالمنع، ومناقشة أدلة القائلين بالجواز، والرد عليها بما يغني عن طرح المسألة طرحًا جديدًا.

نص القرار:

«أما بعد: فإن مجمعَ الفقهِ الإسلاميِّ قد نظر في موضوع التأمين بأنواعه المختلفة بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعد ما اطلع أيضًا على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض

---

(١) التأمين الإسلامي، د. علي محيي الدين القره داغي، (ص١٦١).

بتاريخ ٤/ ٤/ ١٣٩٧هـ من التحريم للتأمين بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر المجلس بالأكثرية: تحريم التأمين بجميع أنواعه، سواء كان على النفس، أو البضائع التجارية، أو غير ذلك من الأموال.

كما قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء من جواز التأمين التعاوني بدلًا من التأمين التجاري المحرم، والمنوه عنه آنفًا، وعهد بصياغة القرار إلى لجنة خاصة.

تقرير اللجنة المكلفة بإعداد قرار مجلس المجمع حول التأمين:

بناءً على قرار **مجلس** المجمع المتخذ بجلسة الأربعاء ١٤ شعبان ١٣٩٨هـ، المتضمن تكليف كل من أصحاب الفضيلة الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد محمود الصواف، والشيخ محمد ابن عبد الله السبيل بصياغة قرار **مجلس المجمع** حول التأمين بشتى أنواعه وأشكاله.

وعليه فقد حضرت اللجنة المشار إليها، وبعد المداولة أقرت ما يلي:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه.

أما بعد: فإن المجمعَ الفقهيَّ الإسلاميَّ في دورته الأولى المنعقدة في ١٠ شعبان ١٣٩٨هـ، بمكة المكرمة بمقر رابطة العالمِ الإسلاميِّ نظر في موضوع التأمين بأنواعه، بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعد ما اطلع أيضًا على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة بمدينة الرياض، بتاريخ ٤/ ٤/ ١٣٩٧هـ، بقرار رقم (٥٥) من التحريم للتأمين التجاري بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر **مجلس** المجمعِ الفقهيِّ بالإجماع - عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا- تحريم التأمينِ التجاريِّ بجميع أنواعه، سواء كان على النفس، أو البضائع التجارية، أو غير ذلك؛ للأدلة الآتية:

الأول: عقد التأمين التجاري من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية المشتملة على الغرر

الفاحش؛ لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطي، أو يأخذ، فقد يدفع قسطًا، أو قسطين، ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم به المؤمِّن، وقد لا تقع الكارثة أصلًا، فيدفع جميع الأقساط، ولا يأخذ شيئًا، وكذلك المؤمَّن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي ويأخذ بالنسبة لكل عقد بمفرده، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبيﷺ النهي عن بيع الغرر[1].

الثاني: عقد التأمين التجاري ضرب من ضروب المقامرة؛ لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية، ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيه، ومن الغُنم بلا مقابل أو بمقابل غير مكافئ، فإن المستأمن قد يدفع قسطًا من التأمين، ثم يقع الحادث، فيغرم المؤمِّن كلَّ مبلغ التأمين، وقد لا يقع الخطر، ومع ذلك يغنم المؤمِّن أقساط التأمين بلا مقابل، وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قمارًا، ودخل في عموم النهي عن الميسر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[المائدة: ٩٠]، والآية بعدها.

الثالث: عقد التأمين التجاري يشتمل على ربا الفضل والنساء، فإن الشركة إذا دفعت للمستأمِن، أو لورثته، أو للمستفيد أكثر مما دفعه من النقود لها، فهو ربا فضل، والمؤمِّن يدفع ذلك للمستأمِن بعد مدة، فيكون ربا نساء، وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا نساء فقط، وكلاهما محرم بالنص والإجماع.

الرابع: عقد التأمين التجاري من الرهان المحرم؛ لأن كلًّا منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة، ولم يبح الشرع من الرهان إلَّا ما فيه نصرة للإسلام، وظهور لأعلامه بالحجة والسنان، وقد حصر النبيﷺ رخصة الرهان بعوض في ثلاثة بقولهﷺ: «**لا سبق إلا في خُفٍّ، أو حافرٍ، أو نصلٍ**»[2] وليس التأمين من ذلك، ولا شبيهًا به فكان محرمًا.

---

(١) أخرجه: مسلم، كتاب البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، (١٥١٣)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) سبق تخريجه.

الخامس: عقد التأمين التجاري فيه أخذ مال الغير بلا مقابل، والأخذ بلا مقابل في عقود المعاوضات التجارية محرم؛ لدخوله في عموم النهي في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[النساء: ٢٩].

السادس: في عقد التأمين التجاري الإلزام بما لا يلزم شرعًا، فإن المؤمِّن لم يحدث الخطر منه، ولم يتسبب في حدوثه، وإنما كان منه مجرد التعاقد مع المستأمِن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمِن له، والمؤمِّن لم يبذل عملًا للمستأمِن فكان حرامًا.

وأما ما استدل به المبيحون للتأمين التجاري مطلقًا، أو في بعض أنواعه فالجواب عنه ما يلي:

١- الاستدلال بالاستصلاح غير صحيح؛ فإن المصالح في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام:

- قسم شهد الشرع باعتباره فهو حجة.

- وقسم سكت عنه الشرع فلم يشهد له بإلغاء ولا اعتبار فهو مصلحة مرسلة، وهذا محل اجتهاد المجتهدين.

- والقسم الثالث ما شهد الشرع بإلغائه.

وعقود التأمين التجاري فيها جهالة وغرر وقمار وربا، فكانت مما شهدت الشريعة بإلغائه؛ لغلبة جانب المفسدة فيه على جانب المصلحة.

٢- الإباحة الأصلية لا تصلح دليلًا هنا؛ لأن عقود التأمين التجاري قامت الأدلة على مناقضتها لأدلة الكتاب والسنة، والعمل بالإباحة الأصلية مشروط بعدم الناقل عنها، وقد وجد فبطل الاستدلال بها.

٣- «الضرورات تبيح المحظورات» لا يصح الاستدلال به هنا؛ فإن ما أباحه الله من طرق كسب الطيبات أكثر أضعافًا مضاعفة مما حرَّمه عليهم، فليس هناك ضرورة

معتبرة شرعًا تُلجئ إلى ما حرمته الشريعة من التأمين.

٤- لا يصح الاستدلال بالعرف؛ فإن العرف ليس من أدلة تشريع الأحكام، وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام، وفهم المراد من ألفاظ النصوص، ومن عبارات الناس في أيمانهم وتداعيهم وإخبارهم وسائر ما يحتاج إلى تحديد المقصود منه من الأفعال والأقوال، فلا تأثير له فيما تبين أمره وتعين المقصود منه، وقد دَلَّتِ الأدلة دلالةً واضحة على منع التأمين، فلا اعتبار به معها.

٥- الاستدلال بأن عقود التأمين التجاري من عقود المضاربة، أو في معناه غير صحيح؛ فإن رأس المال في المضاربة لم يخرج عن ملك صاحبه، وما يدفعه المستأمِن يخرج بعقد التأمين من ملكه إلى ملك الشركة حسبما يقضي به نظام التأمين، وأن رأس مال المضاربة يستحقه ورثة مالكه عند موته، وفي التأمين قد يستحق الورثة - نظامًا- مبلغَ التأمين، ولو لم يدفع مورِّثُهم إلَّا قسطًا واحدًا، وقد لا يستحقون شيئًا إذا جعل المستفيد سوى المستأمِن وورثته، وأن الربح في المضاربة يكون بين الشريكين نسبًا مئوية بخلاف التأمين فربح رأس المال وخسارته للشركة، وليس للمستأمِن إلا مبلغ التأمين، أو مبلغ غير محدد.

٦- قياس عقود التأمين على ولاء الموالاة -عند من يقول به- غير صحيح؛ فإنه قياس مع الفارق، ومن الفروق بينهما أن عقود التأمين هدفها الربح المادي المشوب بالغرر والقمار وفاحش الجهالة، بخلاف عقد ولاء الموالاة، فالقصد الأول فيه التآخي في الإسلام والتناصر، والتعاون في الشدة والرخاء وسائر الأحوال، وما يكون من كسب مادي، فالقصد إليه بالتبع.

٧- قياس عقد التأمين التجاري على الوعد الملزِم -عند من يقول به- لا يصح؛ لأنه قياس مع الفارق، ومن الفروق: أن الوعد بقرض، أو إعارة، أو تحمل خسارة -مثلًا- من باب المعروف المحض،

فكان الوفاء به واجبًا، أو من مكارم الأخلاق، بخلاف عقود التأمين، فإنها معاوضة تجارية باعثها الربح المادي، فلا يغتفر فيها ما يغتفر في التبرعات من الجهالة والغرر.

٨- قياس عقود التأمين التجاري على ضمان المجهول، وضمان ما لم يجب- قياس غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق أيضًا، ومن الفروق: أن الضمان نوع من التبرع يقصد به الإحسان المحض بخلاف التأمين؛ فإنه عقد معاوضة تجارية يقصد منها أولًا الكسب المادي، فإن ترتب عليه معروف فهو تابع غير مقصود إليه، والأحكام يراعى فيها الأصل لا التابع ما دام تابعًا غير مقصود إليه.

٩- قياس عقود التأمين التجاري على ضمان خطر الطريق لا يصح؛ فإنه قياس مع الفارق، كما سبق في الدليل قبله.

١٠- قياس عقود التأمين التجاري على نظام التقاعد غير صحيح؛ فإنه قياس مع الفارق أيضًا؛ لأن ما يعطى في التقاعد حق التزم به ولي الأمر باعتباره مسئولًا عن رعيته، وراعى في صرفه ما قام به الموظف من خدمة الأمة، ووضع له نظامًا راعى فيه مصلجة أقرب الناس إلى الموظف، ونظر إلى مظنة الحاجة فيهم، فليس نظام التقاعد من باب المعاوضات المالية بين الدولة وموظفيها، وعلى هذا لا شبه بينه وبين التأمين الذي هو من عقود المعاوضات المالية التجارية التي يقصد بها استغلال الشركات للمستأمِنين، والكسب من ورائهم بطرق غير مشروعة؛ لأن ما يعطى في حالة التقاعد يعتبر حقًّا الْتُزِمَ به من حكومات مسئولة عن رعيتها، وتصرفها لمن قام بخدمة الأمة كفاء لمعروفه، وتعاونًا معه جزاء تعاونه ببدنه، وفكره وقطع الكثير من فراغه في سبيل النهوض معها بالأمة.

١١- قياس نظام التأمين التجاري وعقوده على نظام العاقلة لا يصح؛ فإنه قياس مع

الفارق، ومن الفروق: أن الأصل في تحمل العاقلةِ الديةَ الخطأ وشبه العمد ما بينهم وبين القاتل خطأً أو شبهَ عمدٍ من الرحم والقرابة التي تدعو إلى النصرة والتواصل والتعاون وإسداء المعروف، ولو دون مقابل، وعقود التأمين التجارية استغلالية تقوم على معاوضات مالية محضة لا تَمُتُّ إلى عاطفة الإحسان، وبواعث المعروف بصلة.

١٢- قياس عقود التأمين التجاري على عقود الحراسة غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق أيضًا، ومن الفروق: أن الأمان ليس محلًّا للعقد في المسألتين، وإنما محله في التأمين الأقساط ومبلغ التأمين، وفي الحراسة الأجرة وعمل الحارس، أمَّا الأمان فغاية ونتيجة، وإلا لما استحق الحارس الأجرة عند ضياع المحروس.

١٣- قياس التأمين على الإيداع لا يصح؛ لأنه قياس مع الفارق أيضًا، فإن الأجرة في الإيداع عوض عن قيام الأمين بحفظ شيء في حوزته يحوطه، بخلاف التأمين؛ فإن ما يدفعه المستأمِن لا يقابله عمل من المؤمِّن يعود إلى المستأمِن بمنفعة، إنما هو ضمان الأمن والطمأنينة، وشرط العوض عن الضمان لا يصح، بل هو مفسد للعقد، وإن جعل مبلغ التأمين في مقابلة الأقساط كان معاوضة تجارية جُهِلَ فيها مبلغ التأمين، أو زمنه، فاختلف عن عقد الإيداع بأجر.

١٤- قياس التأمين على ما عرف بقضية تجار البزِّ مع الحاكَةِ لا يصح، والفرق بينهما أن المقيس عليه من التأمين التعاوني وهو تعاون محض، والمقيس تأمين تجاري وهو معاوضات تجارية فلا يصح القياس». انتهى قرار المجمع.

وكذا انتهى قرارُ مجمعِ الفقهِ الإسلاميِّ الدوليِّ إلى «أن عقدَ التأمينِ التجاريِّ ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركاتُ التأمينِ التجاريِّ عقد فيه غرر كبير مفسد

للعقد؛ ولذا فهو حرام شرعًا»[1].

وأمَّا التأمينُ التعاونيُّ فله صورتان:

الصورة الأولى: تتمثل في صورة تعاون مجموعة من الأشخاص من ذوي حرفة واحدة يتعرضون لنوع من المخاطر؛ فيتعاونون فيما بينهم على التعويض عن أي خطر يقع على أحدهم من اشتراكاتهم.

فهذه الصورة إذا لم يخالطها أمر غير مشروع من الربا ونحوه فهي حلال، وقد صدر بذلك قرار من مجمعِ البحوثِ الإسلاميَّةِ في مؤتمرِهِ الثاني بالقاهرة عام ١٣٨٥هـ، ومن المجامع الفقهية الأخرى.

الصورة الثانية: التأمينُ التعاونيُّ الـمُرَكَّبُ، وهي أن تقوم شركة متخصصة بأعمال التأمين التعاوني، يكون جميع المستأمِنين (حَمَلَةُ الوثائقِ) مساهمين في هذه الشركة، وتتكون منهم الجمعية العمومية، ثم مجلس الإدارة.

فالأموال تُجمع من المساهمين، وتُصرف في إدارة الشركة، وفي تعويض كل من يقع عليه الضرر، أو يعطى للمستفيد حسب الاتفاق، والباقي يبقى في رصيد الشركة، وقد يُوَزَّعُ منه شيء عليهم.

وهذا النوع منتشر في بعض بلاد الغرب وبخاصة في الدول الإسكندنافية.

حكمُ التأمينِ التعاونيِّ:

أنه حلال من حيث المبدأ؛ لأن الأموال منهم وإليهم، وأن العلاقة بين المساهمين تقوم على التعاون والتبرع، وليس التجارة، والاسترباح من عمليات التأمين، إلا إذا صاحبت هذه الشركات محرمات، مثل: التعامل بالربا.

---

(١) مجلة المجمع، العدد الثاني، (٢/ ٥٤٥).

ومن التأمينِ التعاونيِّ: نظامُ المعاشاتِ والضمانِ الاجتماعيِّ، وتأمينُ الجمعياتِ التعاونيةِ.

وقد قرر مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف في مؤتمرِهِ الثاني عام ١٣٨٥هـ، بخصوصه ما يلي:

١- التأمين الذي تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمِنين لتؤدي لأعضائها ما يحتاجون إليه من معونات وخدمات أمرٌ مشروعٌ، وهو من التعاون على البِرِّ.

٢- نظامُ المعاشاتِ الحكوميُّ، وما يشبهه من نظام الضمانِ الجماعيِّ المتبع في بعض الدول، ونظام التأمينات الاجتماعية المتبع في دول أخرى كل هذا من الأعمال الجائزة.

وهذا ما صدر به قرار رقم ٩ (٩/ ٢) من مجمع الفقه الإسلاميِّ الدوليِّ التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومن المجمع الفقهيِّ الإسلاميِّ التابع لرابطة العالم الإسلاميِّ، وهيئة كبار العلماء[١].



(١) التأمين الإسلامي، لعلي القره داغي، (ص ١٩٧)، وما بعدها.

المطلب الخامس: حكم التأمين خارجَ ديارِ الإسلامِ:

تصوير المسألة وتكييفها:

عقد التأمين عقد مستحدث قد ظهر في العصور المتأخرة وجرى تقنين العمل به في أوروبا وأمريكا، وعنهما انتقل إلى البلاد الإسلامية والعربية في القرن الثامن عشر الميلادي، ثم عَمَّت وانتشرت في مختلف البلاد الإسلامية في القرن العشرين، وفرضت المسألة نفسها على العلماء والفقهاء لبيان رأي الشرع فيها، والاجتهاد في تكييفها، وتحديد صفتها باعتبارها من المستجدات التي لم يَرِدْ فيها نص شرعي، ولم يصل إليها اجتهاد الأئمة السابقين في صيغتها الجديدة [١].

وما من شك أن المسلم في كل زمان ومكان مأمور بطلب مرضاة ربه، ومعرفة أحكام دينه في مستجدات عصره، وأنه بكل حال متعبد بالوسيلة والغاية معًا.

وإذا ثبت لدى المسلم حرمة التأمينِ التجاريِّ بصوره المختلفة، فإنه سيمتنع عنه، ويولي وجهه شطر البدائل الشرعية من التأمين التعاونيِّ التكافليِّ بأنواعه المختلفة، والتي تتضمن تأمينًا على الأشخاص والأشياء، والمسئولية والتبعة.

والمسلم الذي يعيش ببلاد الأقليات -ولا سيما في العالم الغربي- يعيش في عصر وزمان ومكان أصبح التأمين فيه «موضة» أو «تقليعة» العصر [٢].

تأصيل الموقف من التأمين خارجَ ديارِ الإسلامِ:

لقد استقرَّ القول بتحريم التأمينِ التجاريِّ في المجامع الفقهية المنعقدة خاصة لبحثه،

---

(١) موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، د. علي أحمد السالوس، مكتبة دار القرآن، بلبيس، دار الثقافة، الدوحة، ط٧، (ص ٣٧٠-٣٧١).

(٢) التأمين وصوره المنتشرة في المجتمع الأمريكي، د. محمد الزحيلي، ضمن بحوث المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، والمنعقد في نيجريا، جمادى الآخرة ١٤٢٦ هـ (ص٥٧٨).

أو المجامع الدولية، وأمَّا ما يتعلق بجريانه في بلاد الغرب وخارج ديار الإسلام فقد تَصَدَّى لبيانِ حُكْمِهِ طائفة من العلماء وتناولته بعض المجامع المعنية بالإفتاء في الشأن الغربي وبخصوص الأقليات؛ كالمجلس الأوروبيِّ للإفتاء والبحوث، ومجمعِ فقهاءِ الشريعةِ بأمريكا.

وقبل عرض هذه القرارات وما تضمنته من توجهات فقهية، ينبغي التنبيه على خصوصية تتعلق بتلك المجتمعات التي ترعى الإنسان وتدفع عنه الضرر المادي وتحميه منه بوسائلَ فعَّالةٍ.

فلو أن فردًا أو جمعية أو هيئة إسلامية قامت -مثلًا- بإنشاء مدرسة أو افتتاح حضانة للأطفال فوقع تقصير ما أدى إلى إصابة طفل أو تلميذ، فرفع وليه دعوى قضائية تعويضية فسوف يكون التعويض باهظًا بما يكفي لإغلاق هذه المدرسة، أو المنشأة التي تحتاجها الأقلية في بلاد الغربة، فإن لم تكن تلك المنشأة مرتبطة بعقد تأمين يقيها أو يحميها؛ فإنها لن تلبث أن تواجه مشاكل لا طاقة لها بها.

فالعلاجُ الطبيُّ من خلال شركات التأمينِ الصحيِّ، سواء أكان ذلك من خلال الدولة، أو من خلال شركات تأمين صحي عملاقة.

وهنالك التأمين على الحياة، وتأمين التقاعد، وتأمين الممتلكات عقارية أو منقولة، في أنواع كثيرة يصعب حصرها ويطول استقصاؤها.

ومن هذه الأنواع: ما هو تجاريٌّ اختياريٌّ.

ومنها: ما هو تجاريٌّ إجباريٌّ، يشمل المقيم والمتجنس، بل والسائح أحيانًا في بعض المجالات.

وهناك أنواع من التأمين ليست إجبارية، ولكن الحاجة تمسُّ إليها.

كما أن هناك عقودًا شرعيةً صحيحةً يُشْتَرَطُ للدخول فيها تأمينٌ معين بشكل لا يتأتَّى العقد إلا مع هذا الدخول والاشتراك، فوجود التأمين تبعيٌّ لا أصليٌّ، كما في عقود شراء السيارات، أو الأجهزة الكهربية، والتأمين على البضائع لدى شرائها، وطلب

شحنها إلى المشتري، ونحو هذا.

فهل هذه المسائل في المنع سواء، بناءً على حرمة التأمين التجاري، أم هنالك باب للترخيص بالحاجةِ الماسةِ، وتقديرِ ظروفِ الحياة التي يعيشها المسلم في ديار الغرب اليوم؟

لا شك أن هذه المسألة تبحث في أثر الحاجة العامة في الترخيص، وكذا رعاية قواعد الضرورات وأثرها في إباحة المحرمات.

وعليه: فإن كثيرًا من هذه الجهات ببلاد الأقليات الإسلامية تبدو محتاجة -بشكل ماسٍّ ومباشر- للتأمين التجاري في بلاد الغرب بشكل خاص، ومع ندرة الشركات الإسلامية للتأمين يتحقق تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في إباحة ما يحرم تحريمَ الوسائلِ، لا المقاصدِ، وما كانت حرمته ظنية لا قطعية، ونحو ذلك كما سبق بيانه.

وفيما يلي تأصيل للحكم الشرعيِّ في التأمينِ خارجَ ديارِ الإسلامِ من خلال مدارسة قرارات المجامع الفقهية والبحوث العلمية للمشايخ المعاصرين:

أولًا: سلَّمت الفتاوي المجمعية بمراعاة قرارات المجامع الفقهية في التأمين في ديار الإسلام، وجواز التأمينِ التعاونيِّ، ومن ذلك:

١ - قرار المجلس الأوروبي للإفتاء:

وفيه: «... مع مراعاة ما ورد في قرارات بعض المجامع الفقهية من حرمة التأمين التجاري الذي يقوم على أساس الأقساط الثابتة، دون أن يكون للمستأمن الحق في أرباح الشركة، أو التحمل لخسائرها، ومشروعية التأمين التعاوني الذي يقوم على أساس التعاون المنظم بين المستأمنين، واختصاصهم بالفائض -إن وجد- مع اقتصار دور الشركة على إدارة محفظة التأمين واستثمار موجوداتها»[1].

---

(١) قرار المجلس بشأن التأمين وإعادة التأمين، عن كتاب قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء، المجموعتان الأولى والثانية، (ص ١٥٤).

٢- قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا:

وفيه: «إن التأمينَ التجاريَّ الذي يقوم على وجود شركة تأمين تقوم بتحصيلِ الأقساطِ ودفعِ التعويضاتِ وأيلولَةِ الفائضِ التأمينيِّ (الأقساط المحصلة- التعويضات) وعائد استثماره لِـمُلَّاكِ الشركة ينطوي على شبهات شرعية عديدة، منها: الغرر، وأكل أموال الناس بالباطل، والربا، فضلًا عن أن هذه الشركات تستثمر أموالها بطرق محرمة شرعًا، كالإيداع في البنوك بفوائدَ، والإقراض للغير بفوائدَ، وهذا ما دعا جمهورَ الفقهاء المعاصرين إلى القول بعدم جواز التأمينِ التجاريِّ شرعًا.

إن التأمينَ التكافليَّ الذي تتولاه شركات التأمين الإسلامية القائمة والتي تتزايد وتنتشر من الأمور المتفق على إباحتها شرعًا؛ لقيامها على التكافل والتبرع، ويوصي المجمع بتشجيع هذه الشركات والتعامل معها، والعمل بكل السبل على شيوع انتشارها»[١].

وما قررته المجامع الفقهية قرره العلماء المعاصرون في بحوث ودراسات منفردة كثيرة.

ثانيًا: لم تَمِلِ المجامعُ الفقهيةِ المعاصرة إلى الأخذ بجواز عقود التأمين التجاري خارج ديار الإسلام؛ استنادًا إلى ما ذكر في المذهب الحنفي من جواز أخذ مال الكافر الحربي بعقد فاسد ولو بالربا، مع ما سبق من استناد بعضهم إليه في مسألة الاقتراض بالربا لشراء المساكن خارج ديار الإسلام مع التعويل أيضًا على تنزيل الحاجة منزلة الضرورة.

على أن مسألة التأمين قد بحثها الفقيه الحنفي ابن عابدين في غير دار الإسلام، ويعتبر بذلك من أقدم الفقهاء مناقشةً لها وبيانًا لحكمها؛ حيث قال في حاشيته:

«وبما قررنا -من عدم جواز أخذ مال الكافر الحربي بعقد فاسد، وجوازه في دار الحرب برضاه، ولو بربا- يظهر جواب ما كثر السؤال عنه في زمننا، وهو أنه:

---

(١) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع، (ص ٨٩).

جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركبًا من حربي يدفعون له أجرته، ويدفعون أيضًا مالًا معلومًا لرجل حربي مقيم في بلاده، ويسمى ذلك المال (سوكرة) على أنه مهما هلك من المال الذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غيره، فذلك الرجل ضامن له بمقابلة ما يأخذه منهم، وله وكيل عنه مستأمَن في دار يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان يقبض من التجار مال (السوكرة)، وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المستأمَن للتجار بدله تمامًا».

ثم قال: «والذي يظهر لي أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله؛ لأن هذا التزام ما لم يلزم...».

ثم بعد مناقشةٍ جادَّةٍ لعدة أفكار حول هذا الموضوع قال: «فاغنمه فإنك لا تجده في غير هذا الكتاب»[1].

وقد ناقش ابن عابدين بعض الشبهات التي أثيرت، فقال:

«فإن قلتَ: إن المودع إذا أخذ أجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت؟

قلتُ: مسألتنا ليست من هذا القبيل؛ لأن المال ليس في يد صاحب السوكرة، بل في يد صاحب المركب، وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيرًا مشتركًا قد أخذ أجرة على الحفظ وعلى الحمل، وكل من المودع والأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت والغرق، ونحو ذلك.

فإن قلتَ: سيأتي قبيل «باب كفالة الرجلين» قال لآخر: اسلك هذا الطريق فإنه آمن، فسلك وأخذ ماله، لم يضمن. ولو قال: إن كان مخوفًا وأخذ مالك فأنا ضامن، ضمن. وعلله الشارح هناك بأنه ضمن الغارُّ صفة السلامة للمغرور نصًا، أي: بخلاف

---

(١) حاشية ابن عابدين، (٦/ ٢٨٠).

الأولى؛ فإنه لم ينصَّ على الضمان بقوله: فأنا ضامن. وفي جامع الفصولين: الأصل أن المغرور إنما يرجع على الغارِّ لو حصل الغرور في ضمن المعاوضة، أو ضَمِنَ الغارُّ صفةَ السلامة للمغرور، فصار كقول الطحَّان لرب البُرِّ: اجعله في الدلو، فجعله فيه، فذهب من النقب إلى الماء، وكان الطحَّان عالـمًا به يضمن؛ إذ غرَّه في ضمن العقد وهو يقتضي السلامة.

قلتُ: لا بد في مسألة التغرير من أن يكون الغارُّ عالمًا بالخطر، كما يدلُّ عليه مسألة الطحان المذكورة، وأن يكون المغرور غيرَ عالمٍ؛ إذ لا شك أن رب البُرِّ لو كان عالمًا بنقب الدلو يكون هو المضيع لماله باختياره، ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغةً؛ لما في القاموس: غرَّه غرًّا وغرورًا فهو مغرور وغرير، خدعه وأطمعه بالباطل فاغترَّ هو. ولا يخفى أن صاحب السوكرة لا يقصد تغرير التجار، ولا يعلم حصول الغرق هل يكون أم لا. وأما الخطر من اللصوص والقطاع فهو معلوم له وللتجار؛ لأنهم لا يعطون مال السوكرة إلا عند شدة الخوف طمعًا في أخذ بدل الهالك، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضًا.

نعم قد يكون للتاجر شريك حربي في بلاد الحرب، فيعقد شريكه هذا العقد مع صاحب السوكرة في بلادهم، ويأخذ منه بدل الهالك، ويرسلُه إلى التاجر. فالظاهر أن هذا يحلُّ للتاجر أخذه؛ لأن العقد الفاسد جرى بين حربيين في بلاد الحرب، وقد وصل إليه مالهم برضاهم، فلا مانع من أخذه.

وقد يكون التاجر في بلادهم فيعقد معهم هناك، ويقبض البدل في بلادنا، أو بالعكس.

ولا شك أنه في الأولى إن حصل بينهما خصام في بلادنا لا يُقْضَى للتاجر بالبدل، وإن لم يحصل خصام ودفع له البدل وكيله المستأمن هنا يحلُّ له أخذه؛ لأن العقد الذي صدر في بلادهم لا حكم له، فيكون قد أخذ مال حربي برضاه.

وأما في صورة العكس -بأن كان العقد في بلادنا والقبض في بلادهم- فالظاهر أنه لا يحل أخذه ولو برضى الحربي؛ لابتنائه على العقد الفاسد الصادر في بلاد الإسلام،

فيعتبر حكمه، هذا ما ظهر لي في تحرير هذه المسألة»[١].

وخلاصة ما يدل عليه كلام ابن عابدين: أن عقد التأمين بصورته الراهنة باطلٌ، لكنه إذا وقع في ديار غير الإسلام فإنه يجوز للمسلم أن يأخذ بدل الهالك من الكافر الحربي إذا رضي بناءً على رضاه، وليس على كون العقد صحيحًا، وهذا رأي أبي حنيفة ومحمد في أموال الحربيين في دار الحرب.

«ولا شك أن هذه التفرقة بين بلاد الإسلام وغير الإسلام في أحكام المال غير مُسَلَّمَةٍ خالف فيها أبو حنيفة جماهيرَ الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وأبي يوسف، وبعض فقهاء الحنفية... الذين أوجبوا على المسلم الالتزام بأحكام الإسلام حيثما كان»[٢].

وعدم تعويل المجلس الأوروبي للإفتاء على هذا التقرير الحنفي يدلُّ على أن المقدم لديهم في فتيا إباحة القروض الربوية للإسكان هو إعمال قواعد الحاجة والتيسير عند المشقات، وبهذا صرح الشيخ القرضاوي في تعقيبه على اعتراض د. البرازي، د.صهيب على الفتيا المذكورة[٣].

ثالثًا: وقع الاتفاق على رعاية الضرورات والحاجات الملجئة والإجبار على التأمين في بلاد الغرب مع التوصية بالسعي الحثيث لإيجاد البدائل الشرعية لهذه المعاملة، وعن هذا عبرت المجامع الفقهية في قراراتها وفتاوي وبحوث العلماء المشاركين فيها:

جاء في قرار المجلسِ الأوروبيِّ للإفتاء ما يلي:

«... فإن هناك حالات وبيئات تقتضي إيجاد حلول لمعالجة الأوضاع الخاصة، وتلبية متطلباتها، ولا سيما حالة المسلمين في أوروبا حيث يسود التأمين التجاري،

(١) حاشية ابن عابدين، (٦/ ٢٨١-٢٨٢).
(٢) التأمين الإسلامي، د. علي القره داغي، (ص١٤٨).
(٣) في فقه الأقليات، د. يوسف القرضاوي، (ص ١٧٩-١٨١).

وتشتد الحاجة إلى الاستفادة منه؛ لدرء الأخطار التي يكثر تعرضهم لها في حياتهم المعيشية بكل صورها، وعدم توافر البديلِ الإسلاميِّ (التأمينِ التكافليِّ) وتعسر إيجاده في الوقت الحاضر، فإن المجلس يفتي بجواز التأمينِ التجاريِّ في الحالات التالية وما يماثلها:

١- حالات الإلزام القانوني، مثل: التأمين ضد الغير على السيارات والآليات والمعدات، والعمال والموظفين (الضمان الاجتماعيُّ، أو التقاعد)، وبعض حالات التأمين الصحي، أو الدراسي بنحوها».

٢- حالات الحاجة إلى التأمين لدفع الحرج والمشقة الشديدة، حيث يُغتفر معها الغرر القائم في نظام التأمينِ التجاريِّ.

ومن أمثلة ذلك:

١- التأمين على المؤسسات الإسلامية: كالمساجد، والمراكز، والمدارس، ونحوها.

٢- التأمين على السيارات والآليات والمعدات والمنازل والمؤسسات المهنية والتجارية؛ درءًا للمخاطر غير المقدور على تغطيتها، كالحريق، والسرقة، وتعطل المرافق المختلفة.

٣- التأمين الصحي تفاديًا للتكاليف الباهظة التي قد يتعرض لها المستأمِن وأفراد عائلته، وذلك إما في غياب التغطية الصحية المجانية، أو بطئها، أو تدني مستواها الفني.

ثانيًا: إرجاء موضوع التأمين على الحياة بجميع صوره لدورة قادمة لاستكمال دراسته.

ثالثًا: يوصي المجلس أصحاب المال والفكر بالسعي الحثيث لإقامة المؤسسات المالية الإسلامية كالبنوك الإسلامية، وشركات التأمين التكافلي الإسلامي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا[١][٢].

---

(١) خالف عضو المجلس الدكتور محمد فؤاد البرازي هذا القرار بقوله: «أرى جواز التأمين على ما يلزم به القانون، إضافة إلى التأمين التعاوني في حال وجوده» ومنع ما سوى ذلك.

(٢) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي، (ص ١٥٤ -١٥٥).

وجاء في قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا ما يلي:

«... ثالثًا: من حيث عقود التأمين خارجَ ديارِ الإسلامِ:

١- تجري ممارسة التأمين خارجَ ديارِ الإسلامِ بأسلوب التأمينِ التجاريِّ الذي يرى جمهور الفقهاء المعاصرين عدمَ جوازِهِ شرعًا.

٢- وقد بدأت بعض شركات التأمينِ التجاريِّ تأخذ ببعض أساليب الممارسات التأمينية التي تتبعها شركات التأمين الإسلامية، وخاصة في إصدار وثائق تأمين مع الاشتراك في الأرباح، وإصدار وثائق تأمين مع استرداد المستأمِنِ لما دفعه من أقساط طالما لم يحصل على تعويضات.

٣- مراعاةً لخصوصية حال المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام في ضرورة التزامهم بقوانين الدولة التي يقيمون فيها، وما تقضي به من التأمينِ الإجباريِّ خاصة في تأمينات المسئولية وللحاجة الماسة إلى التأمين على الممتلكات خاصة في حالة التجارة الدولية- يرى المجمع الترخص في تأمين المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام لدى شركات التأمين التجارية في هذه البلاد تيسيرًا على المقيمين بها، ورفعًا للحرج عنهم، وذلك في الأحوال التالية:

أ- التأمين الإجباري الذي تُلزِم به النظم والقوانين.

ب- ما تشتد إليه الحاجة من أنواع التأمين الأخرى؛ نظرًا لضخامة المسئولية أو التبعات التي تترتب عند وقوع المخاطر وعجز إمكانات الأفراد عن مواجهتها، كالتأمين الصحي ونحوه.

على أن يتجه المترخصون قدرَ الإمكان إلى الشركات التي تطبق بعض أساليب التأمين التي تقترب من التأمين التكافلي الذي تباشره شركات التأمين الإسلامية.

٤- يوصي المجلس -للخروج من دائرة التعامل مع شركات التأمين التجارية، وتلبية

لحاجات المسلمين ومطالبهم، وسعيًا نحو الالتزام الكامل بالأحكام الشرعية والإسهام في نشر أحكام وقيم الإسلام- أن تُوَجَّهَ الجهودُ إلى ما يلي:

أ- العمل على إنشاء شركات تأمين إسلامية في البلاد التي يقيم بها عدد كبير من المسلمين.

ب- إنشاء مكاتب تمثيل لشركات التأمين الإسلامية القائمة في بعض البلاد الإسلامية في مراكز تجمعات المسلمين في الدول غير الإسلامية، وهذا أمر ممكن في ظل اتفاقيات «الجات» الدولية. والله تعالى أعلى وأعلم»[1].

وإلى هذا مال عدد من العلماء المعاصرين منهم د. علي محيي الدين القره داغي، فقال:

«في حالة عدم وجود شركات التكافلِ، أو التأمينِ الإسلاميِّ في البلاد غير الإسلامية فإنه يجوز التعامل مع التأمينِ التجاريِّ في حالتي الضرورة، والحاجة العامة التي تنزل منزلةَ الضرورة، وحتى لا يكون كلامنا عامًّا، فإنني أعتقد أنه يدخل فيهما ما يأتي:

١- حالة وجود قانون ملزم بأي نوع من أنواع التأمين، صادر من الدولة التي يعيش فيها المسلم، أو يغادر إليها لأجل الرزق، أو العلم، أو نحو ذلك.

٢- حالة ما إذا توقفت على التأمين التجاري: التجارة الخاصة أو العامة.

ولذلك أفتت -حسب علمي- جميعُ هيئات الفتوى والرقابة الشرعية للبنوك الإسلامية داخل العالم الإسلامي بجواز التأمين التجاري في حالة عدم وجود التأمينِ الإسلاميِّ للاعتمادات الخارجية التي تخص الاستيراد والتصدير من الخارج وإليه[2].

وإلى نفس النتيجة انتهى د. محمد عبد الحليم عمر[3].

---

(١) قرارات وتوصيات المجمع في المؤتمر الثاني، (ص٨٩- ٩٠).

(٢) قرارات وتوصيات المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة، بحث بعنوان: حكم التأمين الصحي وبعض صوره في المجتمع الأمريكي، د. علي محيي الدين القره داغي، (ص٥٢١).

(٣) بحث التأمين وصوره المنتشرة في المجتمع الأمريكي، د. محمد عبد الحليم عمر، (ص ٥٤٥-٥٤٦).

وعليه: فإن المقيمين في تلك المجتمعات يجوز لهم الدخول في هذه العقود التأمينية في حالات يمكن تفصيلها على هذا النحو:

الحالة الأولى: أن يكون عقد التأمين تابعًا غيرَ مقصودٍ أصالةً:

ويُمَثَّل له بما يلي:

١- التأمين الذي تقدمه الشركات لموظفيها على أنه مزية من المزايا التي تعطيها للموظفين. فهذا التأمين جزء من مستحقات متعددة للموظف، ولم يقع عقد الإجارة (الوظيفة) عليه أصالةً.

٢- التأمين على السلع عند شرائها -كالسيارات والأجهزة الكهربائية-، سواء أُفرد بمبلغ مستقلٍّ عن قيمة السلعة، أو لم يُفْرَدْ، بشرط أن يكون التأمين في صفقة واحدة مع شرائه للجهاز.

٣- التأمين على السيارة المستأجرة إذا أمَّن المستأجر على السيارة في عقد الإجارة نفسه، ولو زادت قيمة الأجرة بسبب التأمين.

٤- التأمين على البضائع عند شحنها إذا كانت الشركة الناقلة تقدم خدمة التأمين مع عقد الشحن نفسه.

ففي جميع ذلك يجوز الدخول في التأمين، وأخذ العوض عند استحقاقه.

وذلك استنادًا على أمرين:

أولهما: حادثة بريرة التي اشترط بائعها شرطًا باطلًا، وهو أن يكون الولاء له؛ لذلك ألغى الرسول ﷺ هذا الشرط، وأبقى العقد صحيحًا، وقال: «**ما بال ناس يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله ليس له،**

وإن شرط مائة شرط...»[١].

وثانيهما: قاعدة الأصالة والتبعية التي يدل عليها حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: **«من ابتاع عبدًا وله مال، فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع»**[٢].

ولهذه الأسباب كانت هيئات الفتوى والرقابة الشرعية تفتي بجواز التأمينِ التجاريِّ للاعتمادات المستندية الخارجية في حالة عدم وجود شركات للتأمينِ التعاونيِّ، أو عدم قدرتها على تحقيق المطلوب.

وقد يرد على هذه الأمثلة اعتراضات:

الأول: أن الغرر المغتفر هو التابع الذي لا يمكن فصله عن أصله، كما في الثمرة على النخل، أما هنا فالتأمين يمكن فصله عن أصله، فلا يُعَدُّ تابعًا.

والجواب: أنه لا يلزم أن يكون التابع مرتبطًا بأصله لا ينفك عنه، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن عمر: **«من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع»**[٣]؛ إذ الأصل فصل الثمرة عن النخلة بدون شرط، ومع ذلك جاز بيعها تبعًا لأصلها بالشرط. وهذا يدلُّ على أنه لو اشترط المشتري تأمين السلعة على البائع فهو شرط صحيح إذا كان هذا الشرط مقترنًا بالعقد.

والثاني: أن التأمين في الأمثلة المذكورة له وقع في الثمن بخلاف الحمل في البطن، والثمرة في النخل، ونحو ذلك، مما يذكره الفقهاء من صور الغرر المغتفر فإن التابع ليس له ثمن.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المكاتب، باب: ما يجوز من شروط المكاتب ومن اشترط شرطًا ليس في كتاب الله، (٢٥٦١)، ومسلم، كتاب العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، (١٥٠٤)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب: الرجل يكون له ممر أو شِرب في حائط أو في نخل، (٢٣٧٩)، ومسلم، كتاب البيوع، باب: من باع نخلًا عليها ثمر، (١٥٤٣).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب: من باع نخلًا قد أبرت أو أرضًا مزروعة أو بإجارة، (٢٢٠٤)، ومسلم، كتاب البيوع، باب: من باع نخلًا عليها ثمر، (١٥٤٣).

والجواب: بعدم التسليم بأن التابع في الأمثلة التي يذكرها الفقهاء ليس له ثمن، بل إن له تأثيرًا في قيمة أصله فالناقة الحامل -بلا شك- أغلى ثمنًا من غيرها؛ ولهذا كان تغليظ الدية في القتل العمد بإيجاب أربعين خلفةً -أي: ناقةً حاملًا- على الجاني. وفي بيع النخل بثمره للمشتري أن يشترط الثمرة، أو لا يشترط، ولا شك أن الثمن يختلف بوجود هذا الشرط من عدمه.

والثالث: أن التأمين بذاته محرم بخلاف الحمل والثمرة واللبن ونحوها؛ فإنها مباحة في ذاتها.

والجواب: أنه لا فرق بين التأمين وهذه الأشياء المذكورة في هذا الجانب، فالكل إذا أُفْرِدَ بالعقد صار بيعه محرَّمًا [(١)].

الحالة الثانية: إذا مسَّتِ الحاجة إلى التأمين:

ويُشترط أن تكون الحاجة حقيقية معتبرة، وألَّا يوجد ما يدفعها من بديل شرعي، وينبغي أن تكون الحاجة ليست باليسيرة حتى يتأتى ترخيص.

قال النووي: «فرع: الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه، فأمَّا ما تدعوا إليه الحاجة، ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار، وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر، وذكر أو أنثى، وكامل الأعضاء أو ناقصها، وكشراء الشاة في ضرعها لبن، ونحو ذلك فهذا يصح بيعه بالإجماع.

ونقل العلماء الإجماع أيضًا في أشياء غررها حقير؛ منها: أن الأُمَّة أجمعت على صحة بيع الجبة المحشوة، وإن لم يُرَ حشوُها، ولو باع حشوَها منفردًا لم يصح، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهرًا، مع أنه قد يكون ثلاثين يومًا، وقد يكون تسعة وعشرين، وأجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة، وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض، مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء، أو مكثهم في الحمام.

---

(١) بحث التأمين في أمريكا، د. يوسف الشبيلي، ضمن بحوث المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، (ص٦١٣-٦١٤).

قال العلماء: مدار البطلان بسبب الغرر، والصحة مع وجوده على ما ذكرناه؛ وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر، ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة، أو كان الغرر حقيرًا... جاز البيع، وإلَّا فلا.

وقد يختلف العلماء في بعض المسائل، كبيع العين الغائبة، وبيع الحنطة في سنبلها، ويكون اختلافهم مبنيًّا على هذه القاعدة، فبعضهم يرى الغرر يسيرًا لا يؤثر، وبعضهم يراه مؤثرًا. والله سبحانه وتعالى أعلم»(١).

ولهذا؛ فإن هذه الفتوى مبنية على قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في صورتي الغرر المغتفر في الأصل، وهو ما خَفَّ ودَعَتِ إليه حاجة، وفي صورة المحرم أصلًا، واشتدت وطأة الحاجة، ولم يمكن الاحتراز في حالة التأمين التجاري في أوروبا؛ لفرضه بالقانون، ولمسيس الحاجة المنزلة منزلة الضرورة إليه(٢).

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس يحلُّ بالحاجة محرمٌ إلَّا في الضرورات»(٣).

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن مثل هذه الصورة وإن أبيحت إلا أنها مكروهة، وأن الأَولى تجنبُ التعامل مع التأمين التجاري مطلقًا.

يقول الدكتور محمد الزحيلي:

- يجوز التعامل مع التأمين التجاري عند الضرورة الشرعية التي تهدد دينه ونفسه وعقله ونسله وماله؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات.

- يجوز التعامل -مع الكراهة- مع التأمين التجاري عند الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، لرفع المشقة والضيق الذي يلحق المسلم، والأَولى له تحمُّلُ هذا، واجتنابُ

---

(١) المجموع، للنووي، (٩/ ٢٥٨).
(٢) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص٣٩٢-٣٩٣).
(٣) الأم، للشافعي، (٤/ ٥٢).

التعامل مع التأمين التجاري لمجرد الحاجة [١].

- كما ذهب الدكتور محمد فؤاد البرازي إلى أنه لا يحلُّ من هذه العقود إلا ما كان إجباريًّا بحكم القانون في تلك الديار، إضافةً إلى التأمين التعاوني في حال وجوده، ومنع ما سوى ذلك [٢].

وتختلف الحاجة باختلاف الأحوال والأشخاص والأمكنة والأزمنة، فما يحتاجه صاحب المركبة العامة غير ما يحتاجه صاحب المركبة الخاصة، والحاجة إلى تأمين المسكن في البلاد التي تكثر فيها الكوارث تختلف عن البلاد التي يندر فيها ذلك.

ومن الأمثلة التي تدخل في هذه الحال:

١- التأمين الطبي في البلاد التي تكون تكلفة العلاج فيها باهظة، ولا يتحملها المقيم بدون تأمين.

٢- تأمين المركبة إذا كان نظام البلد الذي يقيم فيه الشخص يُلزِم بذلك. ويجب أن يُقْتَصَرَ في ذلك على الحد الذي تندفع به الحاجة، وهو الحد الأدنى الذي يُلزِم به نظامُ البلد.

٣- تأمين المساكن والمراكز الإسلامية والمدارس الإسلامية ضد الحوادث والسرقات والحريق إذا كانت الحاجة تقتضي مثل ذلك.

وبالجملة فإن مسيس الحاجة مع انعدام البديل الشرعي وغلبة الحرام، وتعذر التحول إلى مواطن يتسنى فيها البديل المباح- كل ذلك يبيح الترخص في المحرمات المتوسطة النهي وما كان من جنس الوسائل المفضية إلى المقاصد، وما كان النهي فيه بواسطة عمومات دخلها التخصيص كثيرًا.

فإن وقع الترخص بذلك مع الاكتفاء بمقدار الحاجة، ومَنْعِ ما يزيد عنها، أو ما يدخل في محض التوسع أو الترفه- فإن الله تعالى هو المسئول أن يعفو عن المكلف، وقد قال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ

---

(١) بحث التأمين وصوره المنتشرة في المجتمع الأمريكي ما يحل منه وما يحرم، ضمن بحوث المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، (ص٥٨٨).

(٢) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء، (ص١٥٥).

أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾[البقرة: ٢٨٦].

وقد سبق قول إمام الحرمين الجويني رحمه الله -في غياث الأمم-: «إن الحرام إذا طبق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلًا، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تُشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر»(١). ثم ضَبَطَ ذلك بضابط جليٍّ حين قال: «فالمرعي إذن رفع الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم»(٢).

وقال العز ابن عبد السلام رحمه الله، في قواعد الأحكام في مصالح الأنام: «لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام، ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يُقْتَصَرُ على ما تمس إليه الحاجة، دون أكل الطيبات، وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي بمنازل التتمات، فاظفر بهذا التحقيق فإنه نفيس، وضعه نصب عينيك لتَرُدَّ إليه أشباهه من كل مقيس»(٣).

الحالة الثالثة: إذا كان التأمين تعاونيًّا تكافليًّا:

لأن الغرر الذي في العقد مغتفر؛ لكونه من عقود التبرعات، والتأمين التعاوني يختلف في أهدافه وآثاره عن التأمين التجاري، فالتعاوني يهدف إلى تحقيق التكافل

---

(١) غياث الأمم، للجويني، (ص ٣٤٤-٣٤٥).
(٢) المرجع السابق، (ص٣٤٦).
(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز ابن عبد السلام، (٢/ ٣١٣-٣١٤).

والتعاون فيما بين المستأمنين، وهو بهذا يحقق مقصدًا من مقاصد الشريعة السلامية، بخلاف التأمين التجاري فإن الهدف منه الاسترباح والمعاوضة؛ فلذا كان محرَّمًا.

ومن صور التأمينِ التعاونيِّ المعاصرة:

١- التأمينُ الاجتماعيُّ الذي تقدمه الحكومات والهيئات العامة للمواطنين.

٢- البرامج التقاعدية والادخارية التي تستثمر فيها الأموال المدخرة في وسائل استثمارية مباحة، وبطريقة مشروعة.

٣- التأمينُ الطبيُّ الذي ترعاه الدولة وتتقاضى رسومًا ربما تكون في كثير من الأحيان رمزية.

٤- الجمعيات التعاونية، والتأمين المعمول به في النقابات المهنية ونحوها.

ومن تتمة القول فإن الأصل الجاري هو حرمة العمل في شركات التأمين التجاري، ويستثنى من ذلك:

حالة الضرورة أو الحاجة الملحة بأن لا يجد الشخص في مجال تخصصه أي عمل، أو أي عمل مناسب يستطيع أن يعيش هو وعياله عليه عيشَ الكفاف سوى العمل بشركات التأمين التجاري ففي هذه الحالة يجوز؛ لأن ما يتعلق بالغرر يجوز الاستثناء منه بالحاجة العامة، أو الحاجة الملحة، في حين أن ما يتعلق بالربا لا يجوز الاستثناء منه إلا بالضرورة، وهذه قاعدة أصَّلها شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال -في التفرقة بين حرمة الربا، وحرمة الغرر-: «وأما الربا فتحريمه في القرآن أشد» -أي: من الغرر- ثم ذكر الأدلة على ذلك من المنقول والمعقول، ثم قال: «ومفسدة الغرر أقل من الربا؛ فلذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة منه». ثم ذكر أدلة على جواز الاستثناء من الغرر للحاجة بالسنة النبوية المشرفة، وضرب لذلك أمثلة منها: بيع العرايا [١].

ويقول أيضًا: «وإذا كانت مفسدة بيع الغرر هي كونه مظنة العداوة والبغضاء

---

(١) مجموع الفتاوي، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (٢٩/ ٢٣-٢٦).

وأكل الأموال بالباطل، فمعلوم أن هذه المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها، كما أن السباق بالخيل والسهام والإبل لما كان فيه مصلحة شرعية جاز بالعوض، وإن لم يجز غيره بعوض، وكما أن اللهو الذي يلهو به الرجل إذا لم يكن فيه منفعة، فهو باطل، وإن كان فيه منفعة -وهو ما ذكره النبي ﷺ بقوله: «**ليس من اللهو إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله، ورميه بقوسه ونبله**»، زاد في رواية: «**فإنهن من الحق**»[(١)]- صار هذا اللهو حقًّا.

ومعلوم أن الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباغض، وأكل مال بالباطل؛ لأن الغرر فيها يسير كما تَقَدَّمَ، والحاجة إليها ماسة، والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر. والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم، فكيف إذا كانت المفسدة منتفية؟! ولهذا لما كانت الحاجة داعية إلى بقاء الثمر بعد البيع على الشجر إلى كمال الصلاح، أباح الشرع ذلك، وقاله جمهور العلماء كما سنقرر قاعدته إن شاء الله تعالى»[(٢)].

الخاتمة:

لا شك أن الأمن نعمة إلهية، وحاجة إنسانية، وهو مطلب شرعي؛ فإن من بات آمنًا في سربه معافًى في بدنه، عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا[(٣)]، ولا شك أن

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب: في الرمي، (٢٥١٣)، والترمذي، كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله، (١٦٣٧)، والنسائي، كتاب الخيل، باب: تأديب الرجل فرسه (٣٥٧٨)، وابن ماجه، كتاب الجهاد، باب: الرمي في سبيل الله، (٢٨١١)، من حديث عقبة بن عامر الجهني ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله ﷻ يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي به، ومنبله. وارموا واركبوا، وأن ترموا أحب إليَّ من أن تركبوا. ليس من اللهو إلا ثلاث...» فذكره. وصححه الحاكم في «مستدركه»، (٢/ ٩٥).

(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢٩/ ٤٨-٤٩).

(٣) ففي الحديث: «من أصبح منكم آمنًا في سربه، معافًى في جسده، عنده قوت يومه؛ فكأنما حيزت له الدنيا»؛ أخرجه الترمذي، كتاب الزهد عن رسول الله ﷺ، (٢٣٤٦)، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب: القناعة، =

تأمين حاجات النفس والعيال أمرٌ تعبَّدَ الله به المكلَّف، وفي الحديث «**كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يعول**»[(١)]، ومن الاحتياط للمستقبل أن يدع المرء ورثته أغنياء، وهو خيرٌ من أن يدعهم عالة يتكففون الناس[(٢)].

والتعاون على التكافل والتأمين ضد المخاطر قيمة إسلامية مرعية، فما آمن حقَّ الإيمان من بات شبعانَ وجاره جائع[(٣)]، والمسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضًا[(٤)].

إن الراجح حرمة التأمين التجاري بكل أشكاله وأنواعه إلَّا ما وقع الاضطرار إليه، أو مسَّتِ الحاجة الشديدة إليه، ولا سيما في خارج بلاد الإسلام، وللأقليات المسلمة، حتى ترتفعَ حاجتها وتسدَّ خلتها.

وعلى من يسعى لينتقل بفقه الأقليات من حالة الترخيص إلى فقه التأسيس أن يُعنَى بطرح البدائل الشرعية وإقامة التأمين التعاوني على أسس قويمة، وعلى الله تعالى قصد السبيل، وهو الهادي والموفق لكل خير.

=

(٤١٤١)، من حديث عبيد الله بن محصن الأنصاري رضي الله عنه، وحسنه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع»، (٦٠٤٢).

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الزكاة، باب: في صلة الرحم، (١٦٩٢)، والإمام أحمد، (٢/ ١٦٠)،من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعًا. وقال الحاكم في المستدرك، (٤/ ٥٠٠): هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٢) ففي الحديث: «إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس...» أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب: رثاء النبي ﷺ سعد بن خولة، (١٢٩٥)، ومسلم، كتاب الوصية، باب: الوصية بالثلث، (١٦٢٨)، من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في قصة عيادة النبي ﷺ له في مرضٍ أوشكَ فيه على الموت.

(٣) ففي الحديث: «ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع إلى جنبه»؛ أخرجه: البخاري في «الأدب المفرد»، (١١٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى»، (١٠/ ٣) – والزيادة الأخيرة له –، والطبراني في « الكبير»، (١٢/ ١٥٤)، وغيرهم، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وصححه الحاكم، (٤/ ١٦٧). ورُوي من حديثَي: أنس بن مالك، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنهما.

(٤) ففي الحديث: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا» أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب: تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، (٤٨١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، (٢٥٨٥) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.



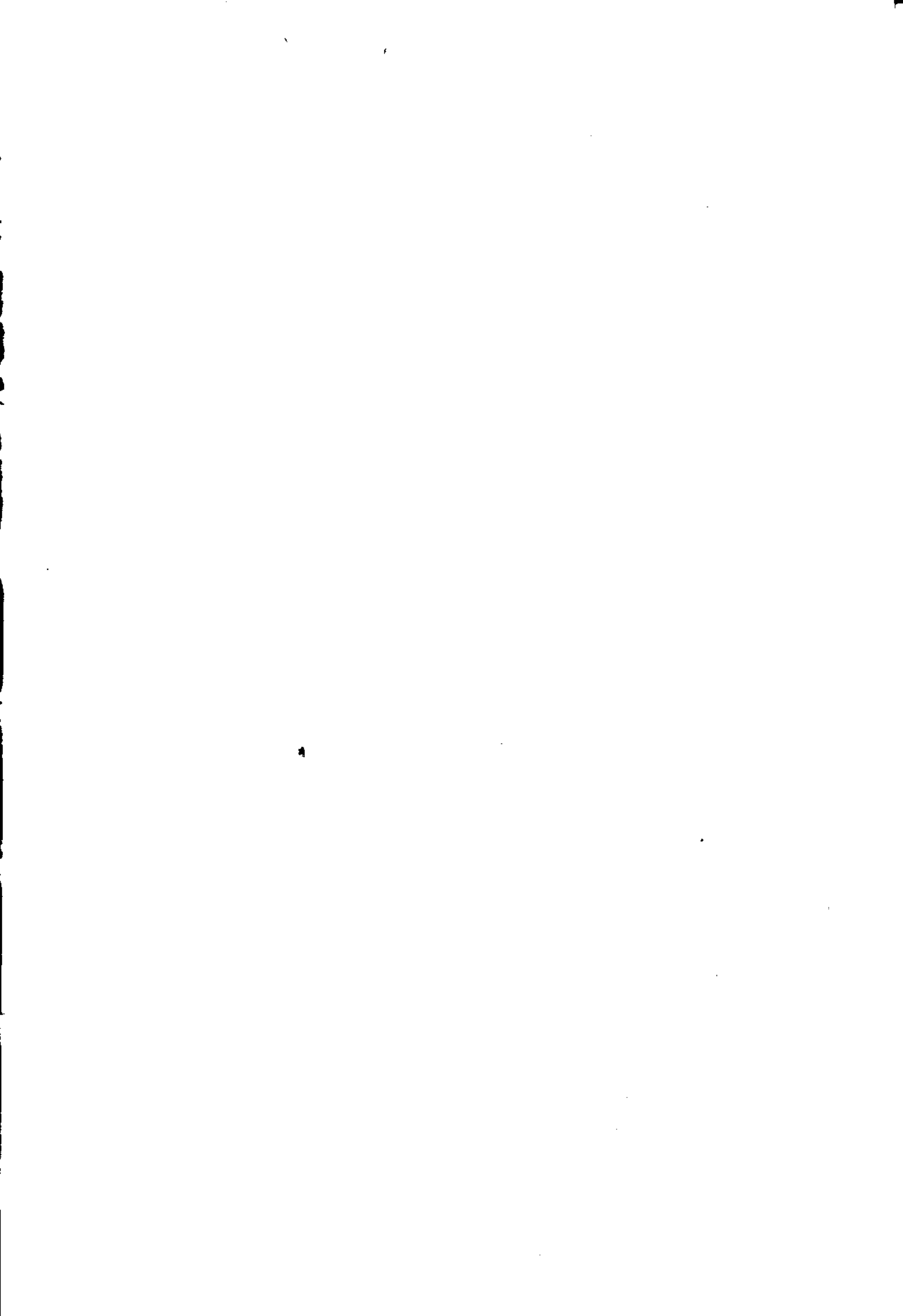
الْفَصْلُ الثَّالِثُ

من نوازل النكاح

المبحث الأول: حكم الزواج من غير المسلمات في غير دار الإسلام.

المبحث الثاني: حكم الزواج الصوري بقصد الحصول على الإقامة أو الجنسية في غير دار الإسلام.

المبحث الثالث: حكم بقاء من أسلمت تحت زوجها الكافر.



المبحث الأول
حكم الزواج من غير المسلمات
في غير دار الإسلام

تصوير وتكييف المسألة:

الإقامة بديار غير المسلمين سواء أكانت طارئة كالمبتعثين للدراسة، أم دائمة كمن ألجئ للحياة هنالك، أو كان ممن أسلم من أهل تلك الديار- يترتب عليها أمور تتعلق بأبواب من الفقه كثيرة.

فإذا أراد المسلم أن يتزوج بامرأة هنالك من غير أهل الإسلام فهل يسوغ له ذلك مطلقًا اعتمادًا على ما هو شائع من حل نكاح الكتابيات من غير قيد أو شرط؟!

وهل يُكتفَى بمن دينها الرسمي اليهودية أو النصرانية من غير أن تكون متدينة بذلك فعلًا، وإذا كانت ممن يحارب أهلها الإسلام؛ فهل يُؤَثِّرُ كونها حربية، أو من قوم محاربين في حل نكاحها؟

وما هي الضوابط والمحاذير الشرعية التي يجب على المسلم أن ينضبط بها، وأن ينتبه لها عند إقدامه على هذا النكاح؟ خاصة مع شيوع الإلحاد والنحل الباطلة في العالم بأسره عامة، وفي بلاد الأقليات على وجه الخصوص؛ بل ومع وجوده في بعض أبناء الجيل الثاني والثالث من أبناء المسلمين.

وكيف يُنظَر إلى تجربة الأقليات المسلمة في غير ديار الإسلام في هذا الجانب؟ وما تأثيره على الأسرة المسلمة وتركيبتها الاجتماعية؟

وبالنظر إلى السياقات الواقعية المعاصرة هل يتجه القول بمنع هذا الزواج في بلاد الأقليات مطلقًا؛ سدًّا للذريعة، ودرءًا للمفسدة الـمُقَدَّم على جلب المنفعة؟

وما أثر الضرورة أو الحاجة الملحَّة في إباحة هذا الزواج؟

وما أثر الإقامة بدار الحرب أو الكفر على هذا الزواج، وما يترتب عليه من قوامة على الزوجة، وولاية على الأولاد، ومسئولية عنهم في الدنيا والآخرة؟

وهذه المسألة على هذا النحو -كما تتناولها آيات وأحاديث في بيان حكمها- قد تعلقت بها اجتهادات فقهية من لدن الصحابة فمن بعدهم ضِمْنَ إطار من الدراسة الواقعية، ونظر في الأعراف الجارية، وتأمُّل في قواعد أصولية وفقهية ومقاصدية تتعلق بالحاجة أحيانًا وبالضرورة أحيانًا أخرى، وتتصل بمآلات الأفعال ونتائج التصرفات من جهة ثالثة.

ومعلوم أن فقه مسائل النكاح والطلاق في بلاد الأقليات مما له تعلق بالولايات، وإذا كان المسلم يعيش في مجتمعات لا تحكم بالإسلام فلا بد أن يكون في مجتمع الأقليات المصغر هذا الاحتكام، وهذا الخضوع للشرع؛ الذي لا بد منه لتنضبط أمور الأسرة وفقَ فقه دقيق وفهم عميق، ونظر مجرِّب، وعلم ببواطن الأمور.

ولقد فرَّق بعض الأئمة المحققين بين فقه الشيء وعلمه؛ فقال الونشريسي في كتابه الولايات: «الفرْق بين علم القضاء وفقه القضاء فرْق ما بين الأخص والأعم؛ ففقه القضاء أعم؛ لأنه الفقه في الأحكام الكلية، وعلم القضاء: هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفية تنزيلها على النوازل الواقعة، وهو الفرْق أيضًا بين علم الفتيا وفقه الفتيا؛ ففقه الفتيا: هو العلم بالأحكام الكلية، وعلمها: هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل»[1].

ولا شك أن هناك خللًا لا تخطئه عين متأمل في باب الفتيا في النوازل الأسرية ببلاد الأقليات الإسلامية وهو ما يستوجب بحثًا متأنيًا في هذه النازلة التي تمثل بابًا

(١) كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، لأحمد بن يحيى الونشريسي، تعليق: محمد الأمين بلغيث، مطبعة لافوميك، الجزائر، (ص ٤٥).

للدخول إلى نوازل أخرى أكبر وأخطر.

وإذا كانت هذه النازلة مما تناوله الأقدمون فإن ما طرأ عليها اليوم من إقامة أهل الإسلام بديار غير المسلمين إقامة طويلة دائمة أو مؤقتة، ومع ما في هذا العصر وتلك الديار من مستجدات اجتماعية وسياسية؛ كل ذلك يجعل هذه النازلة تبدو جديدة في سياقاتها المعاصرة، وتعلقاتها الحاضرة، وتعقيداتها المتشابكة.

بيان المقصود بـ«غير المسلمات»:

قبل الخوض في تحرير محل النزاع في هذه المسألة وخوض غمار بحثها يحسن أولًا توضيح المقصود بـ«غير المسلمات»، وذلك على النحو التالي:

إن مصطلح غير المسلمين أو غير المسلمات يشمل كل من لم يَدِنْ بدين الحق.

فالناس أحد رجلين: مؤمن وكافر.

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[التغابن: ٢].

وقال تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾[البقرة: ٢٥٣].

فالإيمان والكفر نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان باتفاق المسلمين؛ قال ابن تيمية رحمه الله: «الكفر عدم الإيمان باتفاق المسلمين، سواء اعتقد بنقيضه وتكلم به، أو لم يعتقد شيئًا ولم يتكلم»[(١)].

وقال السبكي رحمه الله: هو «جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة أو قول أو فعل حَكَمَ الشارع بأنه كفر، وإن لم يكن جحدًا»[(٢)].

والناس إما موحدون حنفاء أو مشركون؛ قال الله تعالى في الحديث القدسي: «وإني

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢٠/ ٨٦).
(٢) فتاوي السبكي، (٢/ ٥٨٦).

خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرَّمَتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»[(١)].

و«**الشرك أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك**»[(٢)].

و«الكفر» و«الشرك» إذا افترقا تواردا على معنى واحد، وصار كل كافر مشركًا والعكس صحيح، وإذا اجتمعا كان الكفر أعم من الشرك.

«الفرق بين الكفر والشرك أن الكفر خصال كثيرة، على ما ذكرنا، وكل خصلة منها تضاد خصلة من الإيمان، والشرك خصلة واحدة، وهو إيجاد ألوهية مع الله، أو دون الله، واشتقاقه ينبئ عن هذا المعنى»[(٣)].

فالمشرك: من أقرَّ بربوبية الله تعالى، ولكنه مع ذلك لا يفرده بالعبادة، بل يشرك معه غيره.

والقدر المشترك بين الكفر والشرك هو الجحود، أي: إنكار شيء مع علمه به؛ إذ كل من الكافر والمشرك منكر لوحدانية الله ولا يعترف بها، منكر للحق ويأبى مجرَّدَ سماعه، على نحو ما حكاه الله تعالى في كتابه عنهم في قوله تعالى: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾[ص: ٧].

وبناءً على ما سبق فإن غير المسلمين يشمل الكفار والمشركين معًا.

ويدخل تحت الكفار والمشركين أصناف وأنواع كثيرة؛ كعبدة الأصنام والأوثان، وعبدة الكواكب والشيطان، وعبدة النار من المجوس، وعبدة البقر من الهندوسيين والبوذيين، والسيخ، والجينية، وكل هؤلاء يقال عنهم وثنيون، وأهل الكتاب من

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، (٢٨٦٥)، من حديث عياض بن حمار رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، (٤٤٧٧)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، (٨٦) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (ص٢٣٠).

اليهود والنصارى.

كما يدخل فيهم منكرو وجود الله الذين ينسبون الخلق لغير خالق، وهم في القديم: دهريون، وفي الحديث: ملحدون وشيوعيون.

كما يدخل فيهم أيضًا الباطنيون الذين أبطنوا اعتقادات وأعمالًا كفرية وشركية، ومنهم قرامطة وإسماعيلية، وغير ذلك.

كما يدخل البهائيون والقاديانيون الذين أجمع علماء المسلمين في العصر الحديث على كفرهم[١].

وأما أهل الكتاب فقد: اختلف الفقهاء في تحديدهم بعد اتفاقهم على أنهم من غير المسلمين، وأنهم يدخلون في عموم الكافرين؛ وذلك على مذهبين:

الأول: للحنفية ولأبي يعلى من الحنابلة.

وأهل الكتاب عندهم: «كل من يعتقد دينًا سماويًا وله كتاب منزل كصحف إبراهيم وشيث وزبور داود؛»[٢]؛ فيصدق تعريفهم لأهل الكتاب على اليهود والنصارى، ومن تمسك بالزبور وصحف إبراهيم وشيث.

الثاني: للشافعية وأكثر الحنابلة.

وأهل الكتاب عندهم: اليهود والنصارى دون غيرهم، فلا يدخل فيهم المتمسك بالزبور وغيره كصحف إبراهيم وإدريس وشيث[٣].

والرأي الذي يقويه الدليل هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة ومن وافقهم؛ ذلك

---

(١) للتعريف بالفرق السابقة جميعًا: تراجع الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للشباب، ط٣، ١٤١٨هـ.

(٢) تبيين الحقائق، للزيلعي، (٢/ ١١٠).

(٣) مغني المحتاج، للشربيني، (٣/ ١٨٧)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦-٥٤٧).

أن القرآن يقول: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا﴾[الأنعام: ١٥٦]؛ فقد خصَّ الله تعالى الكتاب بطائفتين وهم اليهود والنصارى، فلا يصدق على غيرهم أنهم أهل الكتاب وإلا لزم الكذب في كتاب الله وهو محال؛ كذلك لأن ما نزل على غير الطائفتين إنما هو بمثابة مواعظ وأمثال لا أحكام فيها؛ فلم يثبت لها حكم الكتب المشتملة على الأحكام(١).

أما بالنسبة للمجوس فعلى القول بأن الأشبه أنه كان لهم كتاب، ولكنه رُفع فأصبحوا لا كتاب بأيديهم الآن، فإن الصحف التي أُنزلت على إبراهيم عليه السلام رُفِعت إلى السماء لأحداث أحدثها المجوس(٢)، فالأولى -ومن باب الاحتياط- أن لا نعتبرهم من أهل الكتاب؛ لوجود المغايرة فيما يتعلق بالأحكام التي تخص كلًّا منهما، وإن كان لسبق تدينهم بكتاب واعترافهم بالنبوة اعتبار في الأحكام يميزهم عن المشركين الوثنيين.

ولذلك أشار النبي ﷺ إلى وجود صلة دون الاندماج بين المجوس وأهل الكتاب حيث قال: «**سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب**» (٣). بل لم يثبت أن للمجوس كتابًا، ونقل جواب أحمد على سؤال: أيصح أن للمجوس كتابًا؟ فقال: «هذا باطل»(٤).

وأهل الكتاب من اليهود والنصارى فِرَقٌ ومذاهب(٥)، والحكم في شأنها حكم

---

(١) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦)، تكملة المجموع، لمحمد نجيب المطيعي، (١٦/ ٢٣٣)، الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٢٦٠) ومابعدها.

(٢) المهذب، للشيرازي، (٢/ ٢٥٠).

(٣) أخرجه البيهقي، (٩/ ١٨٩) من حديث محمد بن علي بن الحسين مرسلًا.

(٤) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

(٥) افترق اليهود على خمس فرق رئيسة، وهي: السامرة والصدوقية والعنانية والربانية والعيسوية، ومن هذه الفرق افترقوا على فرق كثيرة لا حصر لها، أما النصارى فقد افترقوا على ثلاث فرق كبيرة: الملكانية والنسطورية واليعقوبية، وتشعبت منها اثنتان وسبعون فرقة. الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، (١/ ٨٢) وما بعدها، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٢٥٦) وما بعدها.

اليهود والنصارى ما لم تختلف عنهما اختلافًا جوهريًا، حتى وإن اختلفت في الفروع، وعليه: اعتبر العلماء الفرقة السامرية من اليهود[١].

وأما الصابئون: فالخلاف في شأنهم بيِّن، وتضاربت النقول والأقوال حولهم؛ فروي عن الإمام أحمد أنهم من جنس النصارى، وفي رواية أخرى عنه أنهم يشبهون اليهود، وحدد صاحب المغني[٢] رأيه في الصابئين بأنهم ليسوا من أهل الكتاب حيث خالفوا اليهود والنصارى في أصل الدين، بل أَدْخَلَ الشهرستاني[٣] الصابئين في عداد المستبدين بالرأي مطلقًا المنكرين للنبوات، ولا يقولون بشرائع وأحكام أمرية، بل يضعون حدودًا عقلية مثل الفلاسفة والبراهمة.

ومما لا يُختلَفُ فيه أن اليهود والنصارى قد خرجوا عن أصل دينهم وشريعتهم؛ حيث حرفوا التوراة والإنجيل، كما نُسخت شريعتهم بشريعة نبينا محمد ﷺ.

وعليه: هل يعتبر اليهود والنصارى حاليًا أهل الكتاب؟

هناك قولان متقابلان في المسألة:

القول الأول: للشافعية[٤] الذين ذهبوا إلى أن أهل الكتاب إنما هم اليهود والنصارى ومن دخل دينهم قبل التبديل والنسخ، وشرطوا أن يكونوا إسرائيليين، أي: من أبناء يعقوب عليه السلام واعتبروا جميع الذين دخلوا في دين موسى حين دعاهم أو الذين دخلوا منهم بعد ذلك في دين عيسى حين دعاهم، كانوا على دين حق دخلوا فيه قبل التبديل، فهم أهل الكتاب، وألحق بأهل الكتاب من تهوَّد أو تنصَّر بعد ذلك وقبل بعثة

---

(١) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦)، مغني المحتاج، للشربيني، (٣/ ١٨٩)، المصباح المنير، للفيومي، (١/ ٢٨٨).
(٢) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦-٥٤٧).
(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، (٢/ ٣٠٧).
(٤) تكملة المجموع، للمطيعي، (١٦/ ٢٣٣)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، (٣/ ١٨٧ - ١٨٨).

سيدنا محمد ﷺ حيث لم يقم النسخ وإن حدث تبديل وتحريف إلا أن ذلك لم يكن مخرجًا عن دائرة الإيمان إلى الكفر حتى يأتي النسخ بالشريعة الإسلامية التي جاء بها رسول الله ﷺ.

القول الثاني: للجمهور، فهم يرون أن الذين تهوَّدوا أو تنصَّروا بعد بعثة الرسول ﷺ يُعَدون كذلك من أهل الكتاب باعتبار أصل العقيدة، ولا تأثير على حل ذبائحهم وحل نسائهم للمسلمين بسبب التحريف والتبديل والنسخ، ولكونهم منكرين لنبوة رسول الله محمد ﷺ كانوا كافرين، وباعتقادهم بالتثليث أصبحوا مشركين، وهذا باعتبار ما ابتدعوا وما صاروا إليه لا باعتبار أصل الدين.

ويترجح القول الثاني بما يلي:

١- لم يخاطب القرآن أهل الكتاب إلا الموجودين وقت نزوله، وهم اليهود والنصارى بعد أن حدث التبديل والنسخ؛ فالمقصود بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾[النساء: ٤٤] جاء بيانه في الآية التي تليها مباشرة أن المقصود بالذين أوتوا الكتاب هنا هم اليهود، فقال تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾[النساء: ٤٦]، ومِنْ لبيان الجنس هنا، مما يفيد أن الذين هادوا هم أهل الكتاب.

٢- قد استفاض أن أصحاب النبي ﷺ لما فتحوا الشام والعراق ومصر كانوا يأكلون من ذبائح أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وذلك بعد التبديل بالطبع، وعلى هذا عمل أهل الإسلام من بعد[1].

---

(١) تفسير ابن كثير، (٣/ ٤٢)، تفسير القرطبي، (٦/ ٧٨)، فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ٦٣٦)، بداية المجتهد، لابن رشد، (١/ ٤٥٠).

وبعد هذا البيان فإن المقصود بغير المسلمات صنفان:

١- المشركات. ٢- الكتابيات.

وفيما يأتي بيان لحكم نكاح كلٍّ.

المطلب الأول: حكم زواج المسلم من المشركة:

الأقوال وقائلوها:

القول الأول: حرمة نكاح المشركات مطلقًا، سواء كُنَّ من مشركات العرب عابدات الأوثان أو كُنَّ ملحدات عربيات أو عجميات، أو كُنَّ من مشركات غير العرب كالهندوسيات والبوذيات، والكونفوشيوسيات، والمجوسيات وماشابهن، أو كُنَّ مرتدات عن الإسلام بعد دخول صحيح فيه، وقد نقل على هذا الإجماع[(١)].

القول الثاني: للشيخ رشيد رضا بحل نكاح مشركات غير العرب، وحرمة ما عداهن[(٢)].

القول الثالث: لأبي ثور والظاهرية والشيعة الإمامية بحل نكاح الحرة المجوسية[(٣)].

الأدلة والمناقشات:

استدل أصحاب القول الأول بالقرآن الكريم، والإجماع.

أولًا: القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١].

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٧٠)، المبسوط، للسرخسي، (٤/ ٢١١)، مختصر خليل، مطبوع مع مواهب الجليل، (٥/ ١٣٣)، الكافي، لابن عبد البر، (٢/ ٥٤٣)، حاشية قليوبي على شرح المنهاج، (٣/ ٢٥٠-٢٥١)، مغني المحتاج، للشربيني، (٣/ ١٨٧)، الإنصاف، للمرداوي، (٨/ ١٣٦)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

(٢) مجلة المنار، لمحمد رشيد رضا، (١٢/ ٢٦٠) وما بعدها.

(٣) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٧)، فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٢٣٠)، تفسير القرطبي، (٣/ ٧٠-٧١)، المحلى، لابن حزم، (٩/ ٤٤٨).

وجه الدلالة:

ذكر الله تعالى تحريم نكاح المشركات في سورة البقرة، ثم نسخ منها نساء أهل الكتاب فأحلهن في سورة المائدة(١).

يقول الطبري: وأولى الأقوال بالصواب ما قاله قتادة من أن الله -تعالى ذِكْرُه- عنى بقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١]. من لم تكن من أهل الكتاب من المشركات، وأن الآية عامٌّ ظاهرها خاصٌّ باطنها، لم ينسخ منها شيء، وأن نساء أهل الكتاب غير داخلات فيها(٢).

٢- قال تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠].

وجه الدلالة:

أفادت الآية الكريمة حرمة نكاح المشركات عبدة الأوثان؛ ومن كانت له امرأة كافرة بمكة فلا يعتد بها فليست له امرأة، فقد انقطعت عصمتها لاختلاف الدارين، وكان الكفار يتزوجون المسلمات، والمسلمون يتزوجون المشركات، ثم نسخ ذلك في هذه الآية، فطلق عمر ابن الخطاب رضي الله عنه حينئذٍ امرأتين بمكة مشركتين(٣).

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾

البقرة: ٢١٧].

وجه الدلالة:

دلت الآية على أن كل من ارتد عن الإسلام حُكِمَ بكفره وجَرَتْ عليه أحكام

---

(١) تفسير القرطبي، (٣/ ٦٧)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

(٢) تفسير الطبري، (٣/ ٧١٤-٧١٥).

(٣) تفسير القرطبي، (١٨/ ٦٥)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

الكفار المرتدين، سواء اتخذت دينًا غير الإسلام، أم ألحدت عن الأديان جميعًا، وهذه الآية تشمل البهائية والشيوعية والقاديانية، وهي بهذا تصير مشركة وكافرة وينفسخ نكاحها فور رِدَّتِها ولا يجوز أن تقوم حياة زوجية بين مسلم ومرتدة، أو بين مرتد ومسلمة لا ابتداءً ولا بقاءً(١).

ثانيًا: الإجماع:

جاء في موسوعة الإجماع: «اتفقوا على أن من عدا اليهود والنصارى من أهل الحرب يُسَمَّون مشركين»(٢).

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «أجمع أهل العلم أن سائر الكفار غير أهل الكتاب تحرم نساؤهم»(٣).

وقال الكمال ابن الهمام رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا يجوز تزوج الوثنيات، وهو بالإجماع والنص»(٤).

وقال ابن رشد رَحِمَهُ اللَّهُ: «اتفقوا على أنه لا يجوز للمسلم أن ينكح الوثنية»(٥).

وقال أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولقد اتفق الفقهاء على أن عبدة الأوثان مشركون، لا تنكح نساؤهم»(٦).

وعليه: فإذا تزوج المسلم بمشركة من مشركات العرب أو العجم، فالنكاح باطل ومفسوخ، ويؤدَّب المسلم الذي فعل ذلك إلَّا أن يكون جاهلًا فيعذر.

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني(٥/ ١٣٧-١٣٨)، مواهب الجليل، للحطاب، (٢/ ٣٣٧)، الشرح الصغير، للدردير، (٢/ ٤٢٠)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، (٣/ ١٩٠)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨)، في فقه الأقليات المسلمة، د. يوسف القرضاوي، (٩٣-٩٥).

(٢) موسوعة الإجماع، لسعدي أبي جيب، (٢/ ١٠١١).

(٣) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

(٤) فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٢٣١).

(٥) بداية المجتهد، لابن رشد، (٢/ ٤٤).

(٦) الأحوال الشخصية، لأبي زهرة، (ص ١١٤).

أدلة القول الثاني ومناقشته:

الأصل أن لا يلتفت إلى هذه الأقوال بعد سبقها بإجماع صحيح منعقد، وتنزلًا مع المخالف فيما ظنه من الحكم نورد أدلته، ثم الرد عليها.

استدل الشيخ رشيد رضا رحمه الله بعدة أدلة، فقال:

أولًا: إن العلماء لم يجمعوا على أن لفظ (المشركين، والذين أشركوا) يتناول جميع الذين كفروا بديننا ولم يدخلوا في ديننا، ولا جميع من عدا اليهود والنصارى.

ثانيًا: إن المشركات اللاتي حرَّمَ الله نكاحهن في آية البقرة: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١] هن مشركات العرب، وهو المختار، وقد رجحه شيخ المفسرين [الطبري]، وعليه فلا تشمل الآية مَنْ عدا مشركات العرب.

ثالثًا: إن وثنيي الصين واليابان وأمثالهم أهل كتب مشتملة على التوحيد إلى الآن، وقد قصَّ علينا القرآن أن جميع الأمم بُعث فيها رسل، وأن كتبهم سماوية طرأ عليها التحريف، كما طرأ على كتب اليهود والنصارى.

رابعًا: إن الأصل في النكاح الحل لا الحرمة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء: ٢٤]، بعد أن بين لنا محرمات النكاح، فما عداهن يقين على الأصل وهو الحل، ولا دليل على تحريم نكاح نسائهم، فليس لأحد أن يحرمه إلا بنص مخصص لعمومها.

خامسًا: إن مسلمي الصين قد أكثروا من نكاح وثنيات الصين اللاتي من الكونفوشيوسية، وقد أسلم منهن الكثيرات[(١)].

مناقشة الأدلة والرد عليها:

أولًا: قوله: إن العلماء لم يجمعوا على أن لفظ المشركين يتناول الذين كفروا عدا

(١) مجلة المنار، رشيد رضا، (١٢/ ٢٦٠) وما بعدها.

أهل الكتاب غير مسلّم.

فقد تقدَّم من سياق الإجماع عدم تقييد الوثنيات بقيد معين، وقد قال ابن قدامة: «أجمع أهل العلم أن سائر الكفار غير أهل الكتاب تحرم نساؤهم»[(١)]، وقال أبو عبيد: «أما الوثنيات فنكاحهن حرام عند المسلمين جميعًا، لم ينسخ تحريمهن كتاب ولا سنة علمناها»[(٢)].

وأما ما فهمه الشيخ رشيد رحمه الله من أن قتادة فسَّر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾[البقرة: ٢٢١] بمشركات العرب اللاتي ليس لهن كتاب يقرأنه ورجحه الطبري- فغير مستقيم فليس مراده من ذلك أن من عدا مشركات العرب غير داخلات في التحريم، بل إن مراده أن الكتابيات مستثنيات من حكم تلك الآية.

والدليل على ذلك:

١- أن هناك رواية عن قتادة رحمه الله أنه قال: «المشركات من ليس من أهل الكتاب»[(٣)].

٢- أن ابن عطية أورد في تفسيره عن قتادة أنه قال في الآية: «لفظ الآية العموم في كل كافرة والمراد بها الخصوص، أي: في غير الكتابيات»[(٤)].

٣- إن الطبري رحمه الله لما ذهب إلى ترجيح قول قتادة صرح بحرمة كل مشركة من عبدة الأوثان على كل مسلم عند قوله على إنكاح الزاني، فقال: «... وذلك لقيام

---

(١) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

(٢) الناسخ والمنسوخ، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، (ص٩٤).

(٣) تفسير الطبري، (٣/ ٧١٣).

(٤) المحرر الوجيز، لابن عطية، (٢/ ٢٤٥).

الحجة على أن الزاني من المسلمين حرام عليه كل مشركة من عبدة الأوثان»[1].

٤- لو كان قتادة يعني بقوله ذلك أن من عدا مشركات العرب حلال لقال بحل المجوسية وشاع عنه، بل المنقول عنه عكس ذلك.

وقد سئل أحمد عن آية البقرة ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾[البقرة: ٢٢١]، فقال: «مشركات العرب الذين يعبدون الأصنام»[2]، وبالرغم من ذلك فقد نقل أهل مذهبه عنه حرمة نكاح غير الكتابية.

فعلم من مجموع ذلك أن الإجماع لم يخالف فيه أحد، وأن ما استنبطه الشيخ رشيد غير سديد.

ثانيًا: وأما قوله: الأصل في النكاح الحل:

فالجواب: أن قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء: ٢٤] يفيد بأن الأصل الحرمة لا الحل، وهو قول الجماهير، وأما أنه لا دليل على تحريم نكاحهن، فقد تقدم الإجماع على ذلك.

وهن داخلات في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾[البقرة: ٢٢١]، ولا مخصص لها إلا آية المائدة، حيث أفادت حل اليهوديات والنصرانيات، دون غيرهن.

ثالثًا: وأما قوله: إن وثنيي الصين وغيرهم أهل كتب مشتملة على التوحيد.

فالجواب أن كونفوشيوس لم يكن نبيًّا، بل كان فيلسوفًا مغرقًا في البحث والتأمل؛ ولذا فإن أتباعه لا يعتقدون بجنة ولا نار، ولا بالبعث أصلًا، وهذه الأمور من أصول الرسالات السماوية جمعاء، وذلك مما يعمق القول بأرضية أصولها.

---

(١) المرجع السابق، (١٧/ ١٦٠).
(٢) تفسير ابن كثير، (١/ ٥٨٤).

ثم إن توحيدهم المزعوم هو نفسه توحيد مشركي العرب، الذين قال الله عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥].

لقد أخبرنا سبحانه أنه أرسل لكل قوم هاديًا، ولكنه تعالى لم يعلمنا بأنه أنزل على كل رسول كتابًا من عنده، فالأمر في ذلك لا يعرف إلا عن طريق النص، لا عن طريق الظن والتخمين، ولا نص هنا على أنهم أهل كتب سماوية.

وقد أبان الشيخ أبو زهرة ذلك بقوله: «كل أولئك لم يكن لهم كتاب منزل معروف، ولم يعرف لهم نبي مبعوث ذكره القرآن، ولو كانوا قد حرفوا الكلم من بعده عن مواضعه»[١].

رابعًا: وأما أن مسلمي الصين قد أكثروا من نكاح الوثنيات وقد أسلم منهن الكثيرات.

فالجواب أن هذه لا تصلح دليلًا على الحل والحرمة؛ لأن حق التحليل والتحريم لله وحده، لا دخل للواقع أو غيره في ذلك. وأن العرف لو كان مخالفًا للنصوص فلا عبرة به لفساده؛ لأن الأصل أن يضبط العرف بالنص، لا العكس.

لأن الآية -وهي نص في المسألة- قد بينت متى تحل بقوله: ﴿حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ و﴿حَتَّىٰ﴾ هنا تفيد الغاية، فلا تحل له ابتداءً حتى تدخل في الإسلام.

الترجيح:

بعد هذا العرض والرد، فقد ظهر الحق، وعليه فلا يحل لمسلم أن ينكح وثنية -أيًا كان مذهبها- فإن نكحها باعتقاده أن ذلك حلال على سبيل الجهل في بلاد الأقليات فإنه يفسخ نكاحه فورًا للعلم بالحكم، ويلحق به النسب، وتثبت به حرمة المصاهرة

---

(١) محاضرات في عقد الزواج وآثاره، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، (ص١٤٣).

باتفاق العلماء.[(١)(٢)]

أدلة القول الثالث ومناقشته:

تقدم نقل الإجماع على أن نكاح الحرة المجوسية لا يحل إلا أن أبا ثور وابن حزم قالا بحلها، واستدل الجمهور لمذهبهم بالقرآن الكريم، والإجماع، والمعقول.

أولًا: القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠].

وجه الدلالة من الآيتين:

نهى الله تعالى عن نكاح المشركات والإمساك بعصمة الكافرات، وهذا عام، وقد خرج منه الكتابيات بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[المائدة: ٥] ويبقى مَنْ عداهن على العموم، وهذا يشمل المجوسيات[(٣)].

٢- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

وجه الدلالة:

ذكر الله تعالى الملل الست، وبين أنه يفصل بينهم يوم القيمة، ولما ذكر الملل التي فيها سعيد في الآخرة قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٧٨-١٨٠).

(٢) فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر، (٤٠٣-٤٠٦)، الأحكام الفقهية لما يعرض للمسلم المقيم في دار الكفر، د. يوسف بن عبداللطيف حمد الجبر، رسالة دكتوراه، المعهد العالي للقضاء بالسعودية، (ص٩٨٤ -٩٨٥).

(٣) نهاية المحتاج، للرملي، (٦/ ٢٩٠) بتصرف.

بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة: ٦٢]، فلم يذكر المجوس ولا المشركين، ولو كان في هاتين الملتين سعيد في الآخرة كما في الصابئين واليهود والنصارى لذكرهم، فدل على أنهم ليسوا من أهل الملل الناجية، وإذا كانوا كذلك لم تحلَّ مناكحتهم[١].

ثانيًا: الإجماع:

أجمع الصحابة على تحريم مناكحة المجوس، ولا يعلم لهم مخالف في زمنهم، ولا في زمن التابعين[٢].

المناقشة:

إن الصحابة لم يُجمعوا على ذلك، بدليل أن حذيفة رضي الله عنه تزوج منهم؛ فقد ذكر معبد الجهني قال: رأيت امرأة حذيفة مجوسية.[٣]

وأُجيب بأن ذلك لم يصحَّ عن حذيفة. قال البيهقي: «فهذا غير ثابت، والمحفوظ عن حذيفة أنه نكح يهودية»[٤]، وقال أحمد: «والقول بأنه تزوج يهودية أوثق»[٥].

وما روي عن عطاء وطاوس وابن دينار من حل المجوسية لم يصح، وإنما المروي عنهم جواز التسري بالمجوسية، لا نكاح الحرة، وهو خارج محل النزاع[٦].

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٨٧-١٨٨) بتصرف.

(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٨١٧).

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ٢٨١) باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار.

(٤) السنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ٢٨١).

(٥) المغني، لابن قدامة، (٧/ ٥٠٢)، إرواء الغليل، للألباني، (٦/ ٣٠١).

(٦) مصنف ابن أبي شيبة، (٤/ ١٧٩)، المدونة، رواية سحنون بن سعيد، (٢/ ٢١٩-٢٢٠).

الخلف في خبره ﷺ وذلك محال[١]. وإذا كانوا ليسوا أهل كتاب لم تحلَّ مناكحتهم كالمشركين.

ويجاب: بأن هذا القول -أي: نزول الكتاب على طائفتين- من إنشاء المشركين فليس فيه دليل على ما ذكرتم[٢].

ويُرَدُّ عليه:

بأن الله تعالى حكى عنهم القول ولم يعقبه بالإنكار عليهم وتكذيبهم، والحكيم إذا حكى عن منكر غيَّره[٣].

٢- فَرْقٌ بين قبول الجزية منهم ونكاح نسائهم، فالرسول ﷺ حقن دماءهم عند دفع الجزية لتشبههم بأهل الكتاب في بعض الأمور، والدماء تعصم بالشبهات، أما الفروج فلا تحل بالشبهات[٤].

وفي روضة الطالبين: «الصنف الثالث: مَنْ لا كتاب لهم لكن لهم شبهة كتاب وهم المجوس. وهل كان لهم كتاب؟ فيه قولان، أشبههما: نعم. وعلى القولين لا تحل مناكحتهم»[٥].

وفي المغني: «وليس للمجوس كتاب، ولا تحل ذبائحهم، ولا نكاح نسائهم؛ نصَّ عليه أحمد»[٦].

ثانيًا: السنة المطهرة:

أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكر المجوس، فقال: ما أدري كيف أصنع في أَمْرِهم؟ فقال

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٧١).
(٢) المرجع السابق، (٢/ ٢٧١) بتصرف.
(٣) المرجع السابق، (٢/ ٢٧١).
(٤) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٨٩-١٩٠) بتصرف.
(٥) روضة الطالبين، للنووي، (٧/ ١٣٥).
(٦) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٧).

عبدالرحمن بن عوف: أشهد لَسَمِعْتُ رسول الله ﷺ يقول: «**سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب**»[(١)].

وجه الدلالة:

أَمَرَ النبي ﷺ بمعاملة المجوس مثل أهل الكتاب فتحل مناكحتهم، كما تحل مناكحة اليهود والنصارى.

المناقشة:

١- الحديث ضعيف. قال ابن حجر: هذا منقطع مع ثقة رجاله[(٢)].

٢- ولو صح فهو محمول على معاملتهم مثل أهل الكتاب في أخذ الجزية فقط، كما فعل ذلك الرسول ﷺ، وفهمه الصحابة من بعده[(٣)].

يؤيد ذلك ما رواه عبد الرحمن بن عوف أنه شهد أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر[(٤)].

ولا يجوز تعديه إلا بنص، أو خبر آخر صريح، ولم يرد مثل ذلك.

ويؤيد هذا الفهم تكملة الرواية التي لم يتصل سندها «**غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحم**»، وهي حجة باتفاق؛ كما قال ابن تيمية[(٥)].

ولا يخفى أن في قوله: «سنوا بهم...» ما يشعر بأنهم ليسوا بأهل كتاب.

ثالثًا: قول الصحابي:

عن علي رضي الله عنه قال: «**أنا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه، وكتاب يدرسونه، وإن ملكهم سكر فوقع على ابنته، أو أخته، فاطَّلع عليه بعض أهل مملكته، فلما صحا جاؤوا يقيمون عليه الحد، فامتنع منهم، فدعا أهل مملكته، فلما أتوه قال:**

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) فتح الباري، لابن حجر، (٦/ ٢٦١).
(٣) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٨٩) بتصرف.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) مجموع الفتاوي، (٣٢/ ١٨٩).

تعلمون دينًا خيرًا من دين آدم، وقد كان يُنْكِحُ بنيه من بناته، وأنا على دين آدم ما يرغب بكم عن دينه، قال: فبايعوه، وقاتلوا الذين خالفوهم حتى قتلوهم، فأصبحوا وقد أُسري على كتابهم، فَرُفِعَ من بين أظهرهم، وذهب العلم الذي في صدورهم. فهم أهل كتاب، وقد أخذ رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما منهم الجزية»[١].

وجه الدلالة:

دل كلام علي رضي الله عنه على أن المجوس لهم كتاب قد رُفِعَ ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فدل على أنهم يعاملون معاملة أهل الكتاب، ومن ذلك نكاح نسائهم.

المناقشة من الوجهين:

الأول: هذا الأثر ضعيف؛ فقد سئل الإمام أحمد: أيصح عن علي أن للمجوس كتابًا. فقال: هذا باطل واستعظمه جدًّا[٢]. كما ضعفه القرطبي[٣].

ويجاب:

بأن هذا الأثر قد حسَّنه ابن حجر[٤].

ويُرَدُّ:

بأن في سنده سعيد بن مرزبان أبا سعد البقال الكوفي، وهو ضعيف، مدلس، وقد تركوه، قال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو حاتم الرازي: لا يحتج بحديثه، والحديث ليس له متابع ولا شاهد[٥].

(١) أخرجه: الإمام الشافعي في «مسنده» (٨١٧). قال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢/ ١٢٠): «أكثر أهل العلم لا يصححون هذا الأثر».

(٢) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨).

(٣) تفسير القرطبي، (٨/ ١١١)

(٤) فتح الباري، لابن حجر، (٦/ ٢٦١).

(٥) مجمع الزوائد، للهيثمي، (٦/ ١٢)، تقريب التهذيب، لابن حجر، (ص٢٤١)، ميزان الاعتدال، للذهبي، (٢/ ١٥٧).

الثاني: على فرض صحته فإنه إنما يدل على أنه كان لهم كتاب فَرُفِعَ لا أنه الآن بأيديهم كتاب، وحينئذ فلا يصح أن يدخلوا في لفظ (أهل الكتاب)؛ إذ ليس بأيديهم كتاب لا مبدل ولا غير مبدل، ولا منسوخ ولا غير منسوخ، ولكن إذا كان لهم كتاب ثم رفع بقي لهم شبهة كتاب، وهذا القدر يؤثر في حقن دمائهم بالجزية، وأما الفروج والذبائح فحلها مخصوص بأهل الكتاب[١].

بل لقد صح عن عمر أن المجوس ليسوا بأهل كتاب[٢].

وبالرغم من أن الرواية السابقة قد جاءت عن علي، فقد جاء عنه أيضًا النص في تحريم نكاح النساء المجوسيات، فقال: « أَخَذَ رسول الله ﷺ الخراج منهم -أي: المجوس- لأجل كتابهم، وحرم مناكحتهم وذبائحهم لشركهم»[٣].

المناقشة: هذا الأثر ضعيف، وقد تقدم الكلام عنه.

الترجيح: يحرم نكاح المجوسيات وعبدة النار ومن في حكمهن؛ لضعف أدلة القائلين بهذا، وصحة انعقاد الإجماع على الحرمة، ودخولهن في عموم المشركات، وعدم ثبوت كتاب موجود بين أيديهم تصح نسبته لنبي من أنبياء الله تعالى[٤].

المطلب الثاني: حكم زواج المسلم من الكتابية:

الكتابية قد تكون ذمية مقيمة في بلاد الإسلام، أو هي من أهلها، وقد تكون معاهدة مستأمنة من أهل دار الحرب، أو حربية.

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٨٩).

(٢) فتح الباري، لابن حجر، (٦/ ٢٦١).

(٣) الخراج، لأبي يوسف، (ص ١٣٠).

(٤) الأحكام الفقهية لما يعرض للمسلم المقيم في دار الكفر، ليوسف الجبر، (٩٧٠-٩٧٥)، فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر، (٤٠٧-٤١٠).

وثمة اختلاف بين الفقهاء في حكم هذه الحالات، والذي سوف يسير عليه البحث هو دراسة حكم نكاح الكتابية الحربية في دار الحرب؛ لأنها أشد الصور وأبعدها ثم نتنزل إلى ما هو أدون.

تحرير محل النزاع:

تقرَّر فيما سبق أن الكتابي هو كل من تدين بدين أهل الكتاب، سواء كان أبوه أو جده دخل في دينهم أو لم يدخل، وسواء كان دخوله قبل النسخ والتبديل أو بعده، وهذا مذهب جمهور العلماء كأبي حنيفة ومالك، وهو المنصوص عن أحمد، وهو -قبل ذلك- القول الثابت عن الصحابة، ومع وجود يهود المدينة من العرب وغيرهم لم يفصل النبي ﷺ في أكل طعامهم أو حل ذبائحهم ونسائهم، وهكذا فعل الصحابة لما دخلوا البلاد النصرانية فاتحين كالشام ومصر وغيرهما[1].

وعليه فإن الكتابي هو مَنْ تَدَيَّنَ باليهودية أو النصرانية أو بنحلة أو ملة أو فِرْقة تنتسب إليهما.

ومن كانت لأبوين أحدهما كتابي والآخر وثني فاختارت دين الكتابي منهما فإنها كتابية تُقَرُّ على دينها.

وهذا مذهب الجمهور خلافًا للشافعية، وقول عند الحنابلة، وقد ذهب ابن قدامة وابن تيمية والمرداوي من الحنابلة إلى قول الجمهور ورجحوه[2].

وقد اتفقوا في الجملة على جواز نكاح الكتابية بدار الحرب إذا خشي العنت وغلبت عليه شهوته؛ لأن التحرز عن الزنا فرض ولا يتوصل إليه إلا بالنكاح [3].

---

(١) دقائق التفسير، لابن تيمية، (٣/ ١٩-٢٠) بتصرف.

(٢) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٧١)، مغني المحتاج، للشربيني، (٣/ ١٨٩)، حاشية قليوبي على شرح المنهاج، (٣/ ٢٥٢)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٩)، دقائق التفسير، لابن تيمية، (٣/ ١٨)، الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية، د. أمير عبد العزيز، مكتبة الأقصى، عمان، ط ١، (١/ ٣٢٣).

(٣) شرح السير الكبير، (٥/ ١٠١)، تحفة المحتاج، للهيتمي، (٧/ ٣٢٢)، مطالب أولي النهى، (٥/ ٧).

واتفقوا أيضًا على أولوية المسلمة في النكاح بالإجماع؛ لقوله ﷺ: «**فاظفر بذات الدين تربت يداك**»[١].

واختلفوا في حكم نكاح الحرة الحربية في دار الحرب، وفيما يلي نُوردُ الأقوالَ وقائليها:

القول الأول: يحرم نكاح الكتابية الحربية في دار الحرب:

وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نكاح الكتابيات الحربيات لا يحل في بلادهن»[٢]. وقول عمر وابنه رضي الله عنهما، وهو قول النخعي والثوري ومجاهد والحكم[٣].

وهو إحدى الروايتين عند الحنابلة؛ قال المرداوي: «قيل: يحرم نكاح الحربية مطلقًا، وقيل: يجوز في دار الإسلام، لا في دار الحرب، وإن اضطر، وهو منصوص كلام أحمد»[٤].

وقال صاحب المحرر: «لا يحل لمسلم نكاح كافرة إلا حرائر أهل الكتاب غير الحربيات، وفي الحربيات وجهان»[٥].

وقال الخرقي: «ولا يتزوج بأرض العدو إلا أن تغلب عليه الشهوة فيتزوج مسلمة، ويعزل بها، ولا يتزوج منهم»[٦].

وقد أشار ابن تيمية إلى أن الذي يُفهم من كلام الإمام أحمد هو حرمة نكاح الحربيات بدار الحرب[٧].

وهو رواية عند الحنفية نَصَرَها ابن عابدين فقال: «إطلاقهم الكراهة في الحربية

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب: الأكفاء في الدين، (٥٠٩٠)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب: استحباب نكاح ذات الدين، (١٤٦٦)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو بكر الجصاص في أحكام القرآن، (٢/ ١٧) بسند صحيح، رجاله ثقات.

(٣) تفسير الطبري، (٨/ ١٤٦)، نهاية المحتاج، للرملي، (٦/ ٢٩٠)، الإشراف، لابن المنذر، (٥/ ٩٣).

(٤) الإنصاف، للمرداوي، (٨/ ١٣٥).

(٥) المحرر، لمجد الدين ابن تيمية، (٢/ ٢١).

(٦) مختصر الخرقي، لأبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي، دار الصحابة للتراث، (ص١٤١).

(٧) الفتاوي الكبرى، لابن تيمية، (٥/ ٤٦٠).

يفيد أنها تحريمية... على أن التعليل يفيد ذلك، ففي الفتح: ويجوز تزوج الكتابيات، والأَولى ألَّا يُفعل، وتكره الكتابية الحربية إجماعًا، لافتتاح باب الفتنة من إمكان التعلق المستدعي للمقام معها في دار الحرب، وتعريض الولد على التخلق بأخلاق أهل الكفر، وعلى الرق بأن تُسبى وهي حبلى فيولد رقيقًا، وإن كان مسلمًا». اهـ.

فقوله: الأَولى ألَّا يُفعل يفيد أن الكراهة تنزيهية في غير الحربية، وما بعده يفيد كراهة التحريم في الحربية؛ فتأمَّل»[١]، وهو ما رجحه أبو بكر الرازي الحنفي، فقال: فينبغي أن يكون نكاح الحربيات محظورًا؛ لأن قوله تعالى: ﴿ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[المجادلة: ٢٢] إنما يقع على أهل الحرب؛ لأنهم في حدٍّ غير حدنا[٢].

وهو قول القرطبي من المالكية[٣] وقوَّاه القاسمي[٤] وانتصر له طائفة من المعاصرين، منهم: ابن باديس وغيره من علماء الجزائر، ود. يوسف القرضاوي، وعبد المتعال الجابري.

قال الشيخ: أحمد بن محمد حماني[٥]: «فإن كانت الكتابية لا تنالها أحكامنا لم يجز التزوج بها خشيةً على أولاد المسلمين من أن تغلب عليهم، ولهذا أفتى الشيخ عبد الحميد بن باديس[٦] -رحمة الله عليه- بحرمة تزوج المسلمين من الفرنسيات اليهوديات والنصرانيات؛ لأن القوانين الفرنسية تعتبر أولادهن فرنسيين متجنسين لا تنالهم أحكام

---

(١) حاشية ابن عابدين، (٤/ ١٣٤).
(٢) أحكام القرآن، لأبي بكر الرازي الحنفي، (٣/ ٣٢٦).
(٣) تفسير القرطبي، (٣/ ٦٩).
(٤) محاسن التأويل، للقاسمي، (٦/ ١٨٧٢).
(٥) أحمد بن محمد بن مسعود حماني، من علماء الجزائر ولد ١٩١٥م، تقلد منصب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، كان مفتيًا للجزائر، توفي رحمه الله ١٩٩٨م، ترجمته في فتاوي حماني، (٢/ ٦٠١-٦٠٢).
(٦) عبد الحميد بن محمد المصطفى بن باديس القسنطيني ترجع أصوله إلى المعز بن باديس مؤسسة الدولة الصنهاجية، توفي ١٩٤٠م. نوابغ العرب، مجموعة من الباحثين دار العودة بيروت الجزء (١٤).

الشريعة الإسلامية في الزواج والطلاق والإرث وغير ذلك»[١].

ومعلوم أنهما كانا يَريان حرمة التجنس بالجنسية الفرنسية وغيرها من الجنسيات الغربية، ويعدان هذا العملَ ردةً عن الإسلام[٢].

وقال الشيخ القرضاوي: «... وبناءً على هذا لا يجوز لمسلم في عصرنا أن يتزوج يهودية، ما دامت الحرب قائمة بيننا وبين إسرائيل، ولا قيمة لما يقال من التفرقة بين اليهودية والصهيونية، فالواقع أن كل يهودي صهيوني؛ لأن المكونات العقلية والنفسية للصهيونية إنما مصدرها التوراة وملحقاتها وشروحها والتلمود... وكل امرأة يهودية إنما هي جندية -بروحها- في جيش إسرائيل!»[٣].

وقال الجابري: «ونحن حين نتأمل أعمال الكفار اليوم نجدها كلها حربًا للمسلمين، أو قائمة على أساس خصومة محاربة؛ ولذا وجب أن لا نتزوج غير المسلمات أبدًا، مهما اختلفت نحلتهم وملتهم.

فها نحن نرى الوثنيين الهنود يشنونها حروبَ إبادةٍ للمسلمين في بلادهم، كما يشنونها غارات شعواء، ويديرونها مؤامرات خبيثة ضد مسلمي باكستان وكشمير، كما أنها استعمرت حيدر آباد الإسلامية، وطردت النظام المسلم.

وكل مسيحيي العالم: أمريكا وانجلترا وفرنسا وهولندا وأسبانيا والبرتغال وبلجيكا واليونان وروما، بل والحبشة، وإسرائيل، وغيرهم- لهم في حروب المسلمين من الخناجر المسمومة والملطخة بدماء المسلمين ما يندى له جبين الحر والحرية»[٤].

---

(١) فتاوي الشيخ حماني، وزارة الشئون الدينية، الجزائر، ١٩٩٣م، (٢/ ١٤٣). آثار ابن باديس، (٣/ ٣٠٩).

(٢) الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، (ص ٢٤٤-٢٤٥).

(٣) في فقه الأقليات المسلمة، د. يوسف القرضاوي، (ص٩٩-١٠٠)، الحلال والحرام في ميزان الإسلام، د. يوسف القرضاوي، (ص١٥٣).

(٤) جريمة الزواج بغير المسلمات، أ. عبد المتعال الجابري، (ص١٠١).

القول الثاني: يكره نكاح الكتابية الحربية في دار الحرب، وهو قول علي رضي الله عنه، وعطاء والحسن وطائفة من السلف[١] والشافعية، إلا في حالتين:

الأولى: إذا خشي المسلم على نفسه العنت ولم يجد مسلمة.

الثانية: أن يرجو إسلامها فيُسن.

جاء في حاشية القليوبي[٢] تعليقًا على قول الماتن: («لكن تكره» كتابية «حربية»). قال: «إن لم يَرْجُ إسلامَها، ووجد مسلمة، ولم يَخَفِ العنتَ وإلَّا فلا كراهة، بل يُسن في الأَولى»[٣].

وهو مذهب الحنفية والمالكية.

جاء في المبسوط: «بلغنا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سئل عن مناكحة أهل الحرب من أهل الكتاب فكره ذلك، وبه نأخذ. فنقول: يجوز للمسلم أن يتزوج كتابية في دار الحرب، ولكنه يُكره»[٤].

وفي حاشية الخرشي: («إلا الحرة الكتابية بِكُره وتَأَكَّدَ بدار الحرب» يعني: أن كُرْهَ تزويج الحرة الكتابية في دار الحرب أشد مِنْ كُرْهِ تزويجها في بلد الإسلام)[٥].

والقول الثاني عند الحنابلة: يُكره إن دخل دار الحرب وحده بأمان كالتاجر ونحوه.

قال ابنُ قدامة في المغني: «وأمَّا الذي يدخل إليهم بأمان كالتاجر ونحوه -فهو

---

(١) تكملة المجموع، للمطيعي، (١٦/ ٢٣٢).

(٢) أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن أحمد بن سلامة، القليوبي، مشارك في كثير من العلوم، وله تصانيف كثيرة، منها: حاشية على شرح المنهاج للجلال المحلي، وحاشية على شرح التحرير لشيخ الإسلام، وحاشية على شرح أبي شجاع لابن قاسم الغزي، وغير ذلك، توفي سنة ١٠٦٩هـ. الأعلام، للزركلي، (١/ ٩٢)، معجم المؤلفين، (١/ ١٤٨).

(٣) حاشية قليوبي على شرح المنهاج، (٣/ ٢٥٠).

(٤) المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٥٠).

(٥) حاشية الخرشي على مختصر خليل، (٤/ ٢٤٣) باختصار.

الذي أراد الخرقي إن شاء الله تعالى- فلا ينبغي له أن يتزوج»[١].

وبالجملة فإن كل من كره نكاح الكتابية في دار الإسلام يكره نكاحها في دار الكفر أو يحرمه.

قال ابن عابدين: «وتكره الكتابية الحربية إجماعًا»[٢].

الأدلة والمناقشة:

أدلة القول الأول: من القرآن الكريم، وآثار الصحابة، والمعقول:

أولًا: القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴾[التوبة: ٢٩].

وجه الدلالة:

أَمَرَ الله تعالى بقتال الكفار من أهل الكتاب الحربيين الذين لا يؤدون الجزية، والأمر بقتالهم يوجب عدم محبتهم ومودتهم، فعلى هذا لا يحل التزوج من نسائهم الحربيات؛ لأن الزواج مودة ومحبة[٣].

وذهب بعض الباحثين إلى عدم حل نكاحهن جميعًا، سواء في دار الحرب أو الإسلام؛ لأنهن لا يدفعن الجزية[٤].

وعليه: «فإن المسلم ممنوع أن يتزوج بدار الحرب كما نص عليه فقهاء المسلمين، مخافةَ أن يميل إليهم، أو يكثِّر سوادهم بأولاده، أو يسيطروا عليهم، أو يُغَيِّروا ميولهم

---

(١) المغني، لابن قدامة، (١٣/ ١٤٩).

(٢) حاشية ابن عابدين، (٤/ ١٣٤).

(٣) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٦).

(٤) جريمة الزواج بغير المسلمات، عبد المتعال الجابري، (ص١٠٣).

واتجاهاتهم الفكرية، وهذا متحقق فيمن تزوج في هذه الدول من الجاليات الإسلامية؛ لأنهم -أي: أهل هذه الدول الكتابية- في حكم الحربيين للمسلمين؛ إذ لا سيطرة للمسلمين عليهم، وهم جادُّون ومجتهدون بغزوهم الثقافي المادي البحت للمسلمين بشتى الأساليب، بالتبشير وبذل الأموال والاشتراك في المنظمات، ومحاولة التقريب بين النصارى والمؤمنين، وإذابة الشخصية الإسلامية بالشخصية النصرانية، وإزالة الفروق بين المسلمين والكتابيين، ومحاولاتهم لتشكيك المسلمين في إسلامهم.

ومن كانت هذه صفاتهم ألا يعتبرون محاربين؟! لأن الحرب الحقيقية هي المركزة ضد العقيدة (الحرب الثقافية والغزو الفكري)، أما الحرب العسكرية (حرب الأبدان) فهي فروع ونتيجة لغزو العقيدة، وهذا هو واقع العالم اليوم، فعلى المسلمين المقيمين بالغرب ألا يتزوجوا بكتابية؛ حيث إنهم لا يستطيعون إقامة الحكم الشرعي في الزواج، فإن كانت إقامة المسلم غير شرعية بينهم فليرجع إلى بلاد المسلمين فيتزوج منهم، وإن كان قد أسلم ابتداءً -وهو من أهل هذه الدول- فَلْيَدْعُ زوجته إلى الإسلام، ثم يبقى على زواجه؛ لأنهما دخلا بعقد معتقدين صحته. ثم إن استطاع الهجرة إلى بلاد المسلمين فليفعل»[(١)].

٢- قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[المائدة: ٥].

وجه الدلالة:

أباح الله تعالى نكاح أهل الكتاب للمسلمين، والمراد بهن في هذه الآية الذميات دون الحربيات؛ لأنهن يلتزمن بأحكام الإسلام، ويدفعن الجزية، ويتمكن المسلمون من

---

(١) مجلة أضواء الشريعة، الصادرة عن كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، عدد ٩، (ص٣٦٣).

الركون إليهن، وتطمئن النفوس إلى نكاحهن في الجملة[١].

٣- قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[المجادلة: ٢٢].

وجه الدلالة:

أن الله ﷻ نفى عن المؤمنين بالله حقًّا محبةَ ومودةَ أعداءِ الله الذين عصوا ربهم، ونصبوا أشد العداوة والبغضاء لعباده المسلمين، وبما أن هذه الصفات المذكورة متحققة في الكتابية الحربية تكون مندرجة تحت ما نفاه الله عن عباده المؤمنين، من محبة ومودة أعدائه.

فبهذا لا يحل التزوج بالحربية؛ لأن الزواج مودة ومحبة[٢].

والزواج يوجب المودة، يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[الروم: ٢١].

يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[الممتحنة: ٩].

وهل هناك تولٍّ لهؤلاء أكثر من أن يزوج إليهم، وتصبح الواحدة من نسائهم جزءًا من أسرته، بل العمود الفقري في الأسرة؟[٣]

٤-قوله تعالى: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ﴾[النور: ٢٦].

وجه الدلالة:

بيَّن تعالى في هذه الآية أن الخبيثة للخبيث، والعكس، والكتابية الحربية خبيثة، فلا

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٦).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٦)، روح المعاني، للآلوسي، (٦/ ٦٦).
(٣) في فقه الأقليات، د. يوسف القرضاوي، (ص٩٩).

تكون للمسلم الطيب؛ لأن الطيبين للطيبات [١].

ثانيًا: آثار الصحابة:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن نكاح الكتابية الحربية، فقال: من نساء أهل الكتاب من يحل لنا، ومنهم من لا يحل لنا، ثم قرأ: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[التوبة: ٢٩].

قال: فمن أعطَى الجزيةَ حَلَّ لنا نساؤه، ومن لم يُعْطِ الجزيةَ لم يحلَّ لنا نساؤه [٢][٣].

وجه الدلالة:

أن ابن عباس رضي الله عنهما حرَّم الزواج بالكتابية في دار الحرب، مستندًا في ذلك إلى كتاب الله عز وجل، فالتي تدفع الجزية هي التي تحلُّ، وهي الذمية، أما الحربية التي لا تدفع الجزية فلا تحلُّ.

قال القاسمي: «وهذا الاستدلال دقيق جدًّا فَلْيُتَأَمَّلْ» [٤].

ونوقش:

ناقش ابن العربي دليل ابن عباس بقوله: والمراد بالآية: إنما من تقبل منه الجزية، وعلى ذلك، تجوز مناكحة الحربية، وذِكر الجزية إنما هو في القتال، لا في النكاح [٥]، فالأمر بالقتال ليس علة لفساد نكاحها، فحيث لا علاقة بين دفع الجزية وحل الزواج، فلا علاقة

---

(١) محاسن التأويل، للقاسمي، (٦/ ١٨٧٣).

(٢) أخرجه: ابن جرير الطبري في «تفسيره» (٨/ ١٤٦).

(٣) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٦)، تفسير القرطبي، (٣/ ٦٩)، محاسن التأويل، للقاسمي، (٦/ ١٨٧٢)، البحر المحيط، لأبي حيان، (٣/ ٤٤٨).

(٤) محاسن التأويل، للقاسمي، (٦/ ١٨٧٢).

(٥) أحكام القرآن، لابن العربي، (٢/ ٤٦).

بين عدم دفعها وحرمته، فلا دلالة في الآية إذًا على تحريم الكتابية الحربية أو حلها[(١)].

وأجيب بأنه:

لرأي ابن عباس وجاهته ورجحانه لمن يتأمل، فقد جعل الله المصاهرة من أقوى الروابط بين البشر، وهي تلي رابطة النسب والدم؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾[الفرقان: ٥٤]. فكيف تتحقق هذه الرابطة بين المسلمين، وبين قوم يحادونهم ويحاربونهم، وكيف يسوغ للمسلم أن يصهر إليهم، فيصبح منهم أجداد أولاده وجداتهم وأخوالهم وخالاتهم؟ فضلًا عن أن تكون زوجه وربة داره وأم أولاد منهم؟ وكيف يُؤمَن أن تطلع على عورات المسلمين وتخبر بها قومها؟[(٢)]، وعن علي رضي الله عنه بنحوه.

وقد ذُكر هذا القول لإبراهيم النخعي فأعجبه[(٣)] وعن قتادة قال: لا تنكح امرأة من أهل الكتاب إلا في عهد[(٤)].

وعن ابن جريج قال: بلغني ألَّا تنكح امرأة من أهل الكتاب إلَّا في عهد[(٥)].

ثالثًا: المعقول:

١- المسلم الذي يتزوج الكتابية الحربية، يكون مقيمًا معها في دار الحرب، مع أنه مأمور بكتاب الله وبسنة رسوله ﷺ بالهجرة، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾[النساء: ٩٧].

---

(١) العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية، د. بدران أبو العينين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٤م، (ص٦٥).

(٢) في فقه الأقليات، د. يوسف القرضاوي، (ص٩٩).

(٣) تفسير الطبري، (٨/ ١٤٦).

(٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، (٥/ ٢٩٤) بسند صحيح، عن قتادة رحمه الله.

(٥) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، (٦/ ٨٥)، عن ابن جريج بلاغًا، فإسناده منقطع.

والرسول ﷺ يقول: «**أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين**»[١]، والبراءة لا تكون إلا على فعل محرم فالتزوج بالكتابية الحربية محرم؛ لأنه يفضي إلى الإقامة معها في دار الحرب، وفي هذا مخالفة لأمر الله، وأمر رسوله ﷺ بالهجرة منها، وتكثير لسواد الكفار، وتقليل لعدد المسلمين[٢]، والمسلم الذي يفعل هذا الزواج يُخشى عليه من موالاة أعداء الله ورسوله والمسلمين، وقد نهى الله تعالى عن موالاتهم، فقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٥١].

٢- المسلم بفعله هذا يعرض نفسه وولده لمخاطرَ سيئةٍ لا يستطيع الإفلات منها، فربما أثَّرت عليه وعلى ولده فتخلقوا بأخلاقها، وشَبُّوا على عاداتها وعادات قومها الفاسدة، وأخطر من هذا ربما مالوا إلى دينها وارتدوا عن الإسلام.

٣- الأصل في حل المباحات ألَّا يترتب عليها ضرر محقق ولا فتنة غالبة، فإذا أفضى استعمالها إلى شيء من ذلك فقد حرمت؛ لقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[٣] فيجب دفع الضرر عن النفس، ودفع الأضرار عن الغير.

وإذا كان المسلمون في بلد ما يمثلون أقلية محدودة، مثل بعض الجاليات في أوروبا وأمريكا، وبعض الأقليات في آسيا وأفريقيا، فمنطق الشريعة وروحها يقتضي تحريم زواج الرجال المسلمين من غير المسلمات، وإلا كانت النتيجة ألَّا يجد بنات المسلمين-أو عدد كبير منهن- رجلًا مسلمًا يتقدم للزواج منهن، وحينئذ تتعرض المرأة المسلمة لأحد أمور ثلاث:

---

(١) أخرجه أبوداود، كتاب الجهاد، باب: النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، (٢٦٤٥)، والترمذي، كتاب الجهاد والسير، باب: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، (١٦٠٤)، وقال: «سمعت محمدًا يقول: الصحيح حديث قيس عن النبيﷺ مرسل».

(٢) فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٢٢٩).

(٣) سبق تخريجه.

١- إما الزواج من غير مسلم، وهذا باطل في الإسلام.

٢- وإما الانحراف، والسير في طريق الرذيلة، وهذا من كبائر الإثم.

٣- وإما عيشة الحرمان الدائم من حياة الزوجية والأمومة.

وكل هذا مما لا يرضاه الإسلام؛ وهو نتيجة حتمية لزواج الرجال المسلمين من غير المسلمات، مع منع المسلمة من التزوج بغير المسلم.

وهذا الضرر هو الذي خافه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حين بلغه أن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه تزوج -وهو بالمدائن- امرأة يهودية، فكتب إليه عمر مرة أخرى: أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين [(١)].

ومن ناحية أخرى يُخشى أن يتساهل بعض الناس في شرط الإحصان -العفاف- الذي قيد به القرآن حل الزوج منهن، حتى يتعاطوا زواج الفاجرات، والمومسات، وكلتاهما مفسدة ينبغي أن تُمنع قبل وقوعها؛ عملًا بسد الذرائع، ولعل هذا نفسه ما جعل عمر يعزم على طلحة ابن عبيد الله إلَّا طلَّقَ امرأة كتابية تزوجها، وكانت بنت عظيم يهود[(٢)].

٤- وتشتد المصيبة حين يولد لهما أطفال، فهم يشبون -غالبًا- على ما تريد الأم، لا على ما يريد الأب إن كانت له إرادة، فهم أدنى إليها، وألصق بها، وأعمق تأثُّرًا بها، وخصوصًا إذا وُلدوا في أرضها وبين قومها، وهنا ينشأ هؤلاء الأولاد على دين الأم، وعلى احترام قيمها ومفاهيمها وتقاليدها، وحتى لو بقوا على دين الأب،

---

(١) شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، د.يوسف القرضاوي، (ص٣٩).
(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، (٧/ ١٧٧)، وفي إسناده عامر بن عبدالرحمن بن نسطاس، وهو مجهول الحال.

فإنما يبقون عليه اسمًا وصورةً، لا حقيقةً وفعلًا، ومعنى هذا أننا نخسر هؤلاء الناشئة دينيًّا وقوميًّا إن لم نخسر أباءهم أيضًا.

ومن أجل هذه المفسدة، نرى كثيرًا من الدول تُحَرِّم على سفرائها وكذلك ضباط جيشها أن يتزوجوا أجنبيات؛ بناءً على مصالحَ واعتباراتٍ وطنية وقومية(١).

٥ - ولا شك أن المتزوج بالحربية في دار الكفر أو الحرب اليوم سيخضع لأحكام دولتها في شئون النكاح والطلاق رضي أو سخط، والواقع يشهد أن أطفالًا وُلدوا لآباء مسلمين قد تحولوا كفارًا بسبب أمهاتهم اللائي طُلِّقْنَ من الأزواج فاسْتَحْقَقْنَ نصفَ مال الزوج وجميع الذرية بالحضانة، وعليه فلا بد من نظرة تقويمية لواقع هذا الزواج وآثاره على الذرية. حدَّثَ أحد الباحثين المقيمين في الغرب فقال:

«صديق لي تزوج بامرأة ألمانية نصرانية، ولم يكن حسن الالتزام بدينه، وكانت هي أيضًا بعيدة عن دينها، ويَسَّر الله لهذا الرجل أن تَعَرَّف على المسلمين الملتزمين وعلى المسجد حتى أصبح من رواده، وأصبح داعية للإسلام، وكان له من زوجته خمسة أولاد لا تتجاوز أعمارهم السبع سنوات، وصار يُحضرهم معه إلى المسجد ويُعلمهم الإسلام، وبدأت العداوة تكبر في صدر امرأته حتى اشتعل صدرُها ببغض هذا الدين، ودفعها هذا البغض إلى الاقتراب من الكنيسة والدفاع عنها، وكانت تثور في البيت المجادلات الدينية، والتي لم تنتهِ إلا بطلب المرأة الطلاق، وصدر الحكم بالطلاق، وكانت الأم قد أَطلعتِ القاضي على سبب العداوة بينها وبين زوجها، الذي انقلب إلى رجل متعصب بزعمها، ويريد أن يربي أولاده على الإسلام ويأخذهم إلى المسجد، فمال القاضي إليها وحكم لها بحضانة الأطفال الخمسة، ولم يعد يسمح للأب أن يزور أولاده إلا

---

(١) في فقه الأقليات، د. يوسف القرضاوي، (ص١٠٢-١٠٣).

مرة واحدة في الأسبوع، وحرصت الأم بعد ذلك على غرس الكفر في نفوس الأطفال فصارت تصحبهم إلى الكنيسة بعد أن كانت الكنيسة لا تعني شيئًا لها، تطبخ لهم الخنزير وتنفرهم من الإسلام، وكان الأب في غضون زيارة الأولاد له يحرص على تعليمهم الصلاة وتحبيبهم بها، فلما علمت الأم بذلك أخبرت القاضي، الذي قام بإنذار الأب بحرمانه من زيارة أطفاله له، إذا حدَّثهم عن الإسلام أو الصلاة، أو حتى صلى إحدى الصلوات أمامهم، وهذا غيض من فيض مما يجري في بلاد الغرب، من حرب الإسلام وأهله والاعتداء على أبناء المسلمين لإبعادهم عن دينهم، ومنذ أيام قلائل اتصل بي أحد الأخوة، وأخبرني أن صديقًا له من المسلمين العرب توفي وله زوجة ألمانية، فأراد أهله وأصدقاؤه دفنه في مقبرة المسلمين، فرفضت زوجته وأصرَّت على أن يُدفن في مقابر النصارى، فذهب بعض الأخوة يترجونها للسماح بدفنه في مقابر المسلمين، فلم تَقبل ودُفن في مقابر النصارى، فالزوجة في القانون الألماني هي التي تأخذ هذا القرار، وليس لأهله أو أسرته حق في التدخل بهذا الشأن؛ لذلك يجب على المسلم أن لا يُقْدِمَ على الزواج من كتابية في بلاد الغرب، إلا إذا استوثق لعرضه ودينه ودين أولاده، وإلا فهو مضيِّع للأمانة التي حمَّلَهُ الله إياها، وسيُسأل عن ذلك يوم القيامة[1].

وبناءً عليه: فإن غلبة الظن حاصلة في زواج كهذا بعدم الاستقرار في هذا الزواج وضياع الذرية دينيًّا وتربويًّا.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا: «أحلَّ الله العفائف من أهل الكتاب، وهو جائز بالنص، وأنه لا يحرم إلا لسبب آخر يدخل في باب سدِّ الذرائع كأن يستلزم شيئًا من

(١) أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د. سالم الرافعي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، (ص ٤١٨-٤١٩).

المفاسد المحرمة وأشدها أن يتبع الأولاد كلهم أو بعضهم الأمَ في دينها، إما بحكم قوانين تلك البلاد، وإما لكون المرأة أرقى من زوجها علمًا وعقلًا وتأثيرًا بحيث تغلبه على أولاده فتربيهم على دينها»[1].

ويقول الشيخ شلتوت رحمه الله: «فإذا انسلخ الرجل المسلم عن حقه في القوامة وألقى بمقاليد نفسه وأسرته وأبنائه إلى زوجته الكتابية فتصرَّفت فيه وفي أبنائه بمقتضى عقيدتها وعاداتها، ووضع نفسه تحت رأيتها ومشورتها؛ فإن ذلك نكسٌ للقضية وقلبٌ للحكمة التي أحل الله لأجلها التزويج بالكتابيات، فقد تُنشئهم على الكفر وعادات الشرك، مما لا يقره الإسلام ولا يرضاه، أو يعتبر الرضا به والسكوت عليه كفرًا أو خروجًا من الملة؛ فإن الإسلام يرى أن المسلم إذا شذَّ عن مركزه الطبيعي في الأسرة وألقى بمقاليد أمره بين يدي زوجته غير المسلمة وجب منعه من التزويج بها»[2].

فمثل هؤلاء ليسوا من المسلمين إلا في الجنسية السياسية ففتنتهم بالكفر أكبر من فتنتهم بالنساء[3].

أدلة القائلين بالكراهة ومناقشتها من القرآن الكريم، والمعقول:

أولًا: القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[المائدة: ٥].

وجه الدلالة:

الآية عامة في إباحة نساء أهل الكتاب للمسلمين، ولم تُفرق بين أن يكون الزواج بها في دار

---

(١) الفتاوي، لمحمد رشيد رضا، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٣٩٠هـ، (٤/ ١٥٩٦).

(٢) الفتاوي، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، لمحمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط١٨، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، (ص٢٤٠).

(٣) تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، (٦/ ١٩٦).

الإسلام، أو في دار الحرب، فاختلاف الدار لا أثر له في إباحة الزواج أو تحريمه.

«وظاهر الآية يقتضي جواز نكاح الجميع، الذميات والحربيات؛ لشمول الاسم لهن»[1].

وقال القاسمي رحمه الله: «استدلَّ بعموم الآية من جَوَّزَ نكاح الحربيات الكتابيات»[2].

ثانيًا: المعقول:

إن نكاح الكتابية المقيمة في دار الحرب، يفضي إلى أمور سيئةٍ تستوجب كراهة زواجها، منها:

١ - أن زوجها مقيم معها في دار الحرب، وهذا فيه تكثير لسواد الكفار، وقد تبرأ رسول الله ﷺ ممن أقام مع المشركين ولم يهاجر إلى ديار المسلمين.

٢ - أن الكتابية التي في دار الحرب لم تخضع لأحكام الإسلام، بخلاف التي في دار الإسلام، وهذا مما يقوي سلطتها على زوجها، وشدة تأثيرها عليه، فيميل إلى حبها ومودتها، فتفتنه عن دينه، وتُخَلِّقُه بأخلاقها، وتُعَوِّدُه على عاداتها الفاسدة.

٣ - أن الكتابية في دار الحرب تشرب الخمر وتأكل الخنزير وغيرهما من المحرمات، عيانًا بيانًا، والدين المحيط بها هو الكفر، فميلها إلى دين أهلها وقومها هو الأقرب، بل ربما أثَّرت على زوجها، فمال معها، بخلاف الكتابية في دار الإسلام؛ فإنها تشرب الخمر وتأكل الخنزير خفية ولا يُسمح لها بالتظاهر به، والدين المحيط بها هو الإسلام بعزته وآدابه السامية، فميلها إلى دين زوجها هو الأقرب.

٤ - تنشئة أولاده فلذات كبده، على دينها الخبيث، وخلقها وعاداتها السيئة؛ لأنها هي الأقرب لهم من أبيهم، فعطفها وحنانها له تأثير كبير على سلوكهم وأخلاقهم،

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص، (٢/ ٣٢٦).

(٢) محاسن التأويل، للقاسمي، (٦/ ١٨٧٢).

ولكون الدين المحيط بهم هو الكفر، والخلق والعادات المحيطة بهم هي خلق وعادات الكفار، فهذا أيضًا له الأثر البالغ في ميل أبنائه إلى دين أمهم وأخلاقها.

٥- تعريض الولد للاسترقاق؛ لأنها ربما تكون حاملًا منه، فتنشب الحرب بين المسلمين والكفار، وينتصر المسلمون على عدوهم، وتؤسر الأم، فلا تُصَدَّقُ بأن هذا الحمل من مسلم، فيترتب على ذلك أن يولد الولد رقيقًا مملوكًا، لمن وقعت الأم في أسره.

فلهذه المفاسد وغيرها كثير، كان النكاح بالكتابية في دار الحرب أشد كراهة منه في دار الإسلام(١).

مناقشة أدلة القائلين بالكراهة:

الدليل من القرآن الكريم:

بالنسبة لاستدلالهم بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[المائدة: ٥].

يقال لهم: بأن الآية خاصة بنكاح الكتابيات في دار الإسلام، وهن الذميات؛ لأنهن يدفعن الجزية، ويلتزمن بالأحكام الإسلامية العامة، فرجاء إسلامهن هو الأقرب، كما فهم ذلك ابن عباس رضي الله عنهما.

والله سبحانه وتعالى عندما أباح نكاحهن للمسلمين، ليس فقط لقضاء العشرة الزوجية معهن، بل الأهم من ذلك هو ميلهن إلى دين أزواجهن وهو الإسلام.

أما الكتابية الحربية، فخرجت من عموم الآية؛ لأنها لم تَجْرِ عليها الأحكام

---

(١) المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٥٠)، فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٢٢٩)، تبيين الحقائق، للزيلعي، (٢/ ١٠٩)، المدونة، رواية سحنون بن سعيد، (٢/ ٢١٨-٢١٩)، تفسير القرطبي، (٣/ ٦٩)، المهذب، للشيرازي، (٢/ ٤٤)، مغني المحتاج، للشربيني، (٣/ ١٨٧)، حاشية قليوبي على شرح المنهاج، (٣/ ٢٥٠)، كشاف القناع، (٥/ ٨٤)، شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، (٥/ ١٧٣).

الإسلامية، ولم تدفع الجزية، فالهدف الذي من أجله أباح الله نكاحها للمسلمين قد لا يحصل، بل ربما حصل العكس، وهو تأثيرها على زوجها المسلم وأولاده، فيميلون إلى دينها ودين قومها، وهو الكفر.

وأجيب عن ذلك:

بأنه لا دليل على تخصيص الآية بالذميات، فالآية عامة في إباحة الزواج بالكتابيات حربيات أو ذميات، وهذا هو ما فهمه أكثر أهل العلم [1].

ويُرَدُّ على ذلك: بأن الآثار المروية عن بعض الصحابة في تحريم الزواج بالكتابيات في دار الحرب، وما سبق ذكره من المخاطر والمفاسد التي تعود على المسلمين بزواجهم من الكتابيات الحربيات، قد يُخَصِّصُ العموم، فتخرج الكتابية الحربية من هذا، وتبقى الآية خاصة بالذمية.

مناقشة دليل المعقول:

أما الرَّد على ما استدلوا به من المعقول على أن كراهة الزواج بهن كراهة تنزيهية.

فيمكن أن يجاب عن ذلك:

بأن حمل هذه المفاسد والمخاطر التي تعود على المسلم بزواجه من الحربية على الكراهة التحريمية هو الأَولى؛ لأن المسلم الذي يتزوج بالحربية، سيبقى مقيمًا معها في دار الحرب، والله سبحانه وتعالى أمر المسلمين بالهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام، بقوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ﴾[النساء: ٩٧].

فبقاء المسلم مع زوجته الحربية في دارها فيه مخالفة لأمر الله بالهجرة، ومخالفة

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص، (٢/ ٣٢٦)، البحر المحيط، لأبي حيان، (٣/ ٤٤٨)، محاسن التأويل، للقاسمي، (٦/ ١٨٧٢).

المسلم أَمْرَ ربه محرَّم، وبهذا يكون الزواج بالكتابية الحربية محرَّمًا؛ لأن ما أدى إلى الحرام فهو حرام، والزواج بالكتابية الحربية يؤدي إلى الإقامة في دار الحرب وتكثير سواد الكفار، وهذا محرم.

ولأن الرسول ﷺ تبرأ من المسلم الذي يقيم بين المشركين، والبراءة لا تكون إلا على فعل محرَّم، وهو الإقامة مع المشركين في دارهم عندما يتزوج المسلم بالكتابية الحربية[1].

الترجيح:

مع قوة أدلة القائلين بالكراهة فحسب، إلا أن الواقع اليوم بمتغيراته ومستجداته، يشهد بمفاسدَ عظيمةٍ لا يمكن بحال أن تكون الشريعة ناظرة إليها بمنظار الكراهة، ولا شك أن هذا من موارد تغير الفتيا في المسائل الاجتهادية.

وإذا كان بعض العلماء منع حتى من نكاح المسلمة في دار الحرب[2]، وإذا فعل فلا ينبغي له أن ينجب حفظًا للذرية، وحماية لها من الكفر ومخاطره، فإن نكاح الكتابية الحربية أولى بالمنع، بل بالتحريم.

مع التسليم بأن من خَشِيَ على نفسه الوقوع في الزنا جاز له أن يتزوج من الكتابية في دار الحرب مع توقي الإنجاب ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، والله المستعان.

حكم نكاح الكتابية الذمية:

اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الجواز مع الكراهة:

وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، وهو رأي الحنابلة إلا أنهم عبروا

---

(١) اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز مبروك الأحمدي، (ص٢٤٩-٢٥١).

(٢) مذهب الشافعية وقول الإمام أحمد بكراهة أن يتزوج المسلم من المسلمة بدار الكفر وبين ظهراني أهل الحرب، وقال أحمد: أكره أن يتزوج الرجل في دار الحرب، أو يتسرى من أجل ولده أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٨٠٩)، نهاية المحتاج، للرملي، (٦/ ٢٩٠).

عنه بأنه خلاف الأَولى.

قال مالك: أَكْرَهُ نساء أهل الذمة اليهودية والنصرانية، وما أُحرمه[١].

جاء في الدر المختار: («وصح نكاح كتابية» وإن كُرِهَ تنزيهًا)[٢].

وفي مختصر خليل: «والكافرة إلا الحرة الكتابية بِكُرْهٍ»[٣]، أي: يحرم نكاح الكافرة إلا الحرة الكتابية فهو جائز مع الكراهة.

وفي روضة الطالبين: «الكفار ثلاثة أصناف، أحدها: الكتابيون فيجوز للمسلم مناكحتهم، سواء كانت الكتابية ذمية أو حربية، لكن تكره الحربية، وكذا الذمية على الصحيح»[٤].

وفي المبدع: («إلا حرائر أهل الكتاب» فإنها تحلُّ بغير خلاف نعلمه... والأَولى تركه)[٥].

القول الثاني: الجواز من غير كراهة:

وهو مذهب ابن القاسم المالكي، والظاهرية.

جاء في حاشية الخرشي عن نكاح الكافرة («إلا الحرة الكتابية بِكُرْهٍ» وعلى قول ابن القاسم يجوز بلا كراهة)[٦].

وفي المحلَّى: (وجائز للمسلم نكاح الكتابية) [٧].

القول الثالث: لا يجوز نكاح الحرة الكتابية مطلقًا ذمية كانت أو حربية:

وهو رأي ابن عمر رضي الله عنهما، ولم ينقل عن غيره.

---

(١) المدونة، رواية سحنون بن سعيد، (٢/ ٢١٩).

(٢) الدر المختار، للحصكفي، مع حاشية ابن عابدين، (٤/ ١٢٥-١٣٤).

(٣) مختصر خليل مع مواهب الجليل، (٥/ ١٣٣).

(٤) روضة الطالبين، للنووي، (٧/ ١٣٥).

(٥) المبدع شرح المقنع، لابن مفلح، (٧/ ٧٠-٧١) باختصار.

(٦) حاشية الخرشي على مختصر خليل، (٤/ ٢٤٢).

(٧) المحلى، لابن حزم، (٩/ ٤٤٥).

فقد كان ابن عمر رضي الله عنهما لا يجوِّز ذلك، ويقول: «الكتابية مشركة»[(١)].

قال الباجي: ولا أعلم أحدًا منعه غير عبد الله بن عمر رضي الله عنهما[(٢)].

أدلة كل رأي:

أولًا: استدل الجمهور بالكتاب، وآثار الصحابة، والمعقول:

١- القرآن الكريم:

استدلوا على حل نكاح الكتابيات بقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾[المائدة: ٥].

وجه الدلالة:

نصت الآية الكريمة على حل نكاح المحصنات من أهل الكتاب، والمراد بهن العفيفات[(٣)].

٢- آثار الصحابة:

عن جابر رضي الله عنه وسئل عن نكاح المسلمِ اليهوديةَ والنصرانيةَ، قال: «تزوجناهن زمان الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص، ونحن لا نكاد نجد المسلمات كثيرًا، فلما رجعنا طلقناهن، وقال: لا يرثن مسلمًا ولا يرثونهن، ونساؤهم لنا حل، ونساؤنا حرام عليهم»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب: قَوْلِ الله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡ﴾، (٥٢٨٥).

(٢) المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، (٥/ ١٣٠).

(٣) أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص، (٣/ ٣٢٤)، أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٧٩٤).

(٤) أخرجه البيهقي، كتاب النكاح، باب: ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، (٧/ ١٧٢) بسند حسن لأجل عبد المجيد بن عبد العزيز، قال عنه الحافظ في التقريب: «صدوق يخطئ».

وجه الدلالة:

يجوز ارتكاب المكروه للحاجة إليه وهو نكاح الكتابيات حال عدم وجدان المسلمات؛ ولهذا حين رجعوا طلقوهن، مع نصهم على حلهن فأفاد هذا الكراهة[١].

٣- المعقول:

واستدلوا على كراهة نكاح الكتابيات من المعقول بما يلي:

أ- ربما كانت سببًا في فتنته عن دينه، وتحوُّله عن ملته[٢].

ب- ربما تفسد دين أولاده، وتغذيهم بدينها، وتطعمهم الحرام، وتسقيهم الخمر[٣].

ثانيًا: استدل المجوزون بالكتاب، وبعمل الصحابة:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[المائدة: ٥].

وجه الدلالة:

ظاهر الآية يدل على جواز نكاح الكتابيات من غير كراهة[٤].

وقد تزوج عثمان بن عفان نائلة بنت الفرافصة الكلبية على نسائه، وهي نصرانية فأسلمت عنده[٥].

ثالثًا: استدل ابن عمر ﷺ بالكتاب، ومنه:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة: ٢٢١].

---

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ١٧٢).

(٢) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦) بتصرف.

(٣) المدونة، رواية سحنون، (٢/ ٢١٩).

(٤) المبسوط، للسرخسي، (٤/ ٢١٠).

(٥) أخرجه البيهقي، كتاب النكاح، باب: ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، (٧/ ١٧٢) وفي إسناده عمر مولى غفرة، قال عنه الحافظ في التقريب: «ضعيف كثير الإرسال».

وجه الدلالة:

نهى الله تعالى عن نكاح المشركات، والكتابية مشركة؛ لأنها تقول: عيسى ربها[1]، فهي ناسخة لآية المائدة.

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠].

وجه الدلالة:

دلت الآية على حرمة إبقاء الكافرة في عصمة المسلم، وهذا يقتضي حرمة الابتداء، والكتابية كافرة، فدل على حرمة نكاحها.

وقد أَمَرَ عمرُ حذيفةَ رضي الله عنهما بطلاق يهودية تزوجها، وكتب إليه أن يفارقها[2].

٣- كما قالوا: إن آية البقرة ناسخة لآية المائدة.

المناقشة:

أولًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول:

لا نسلم بأن المحصنات هنا العفيفات، بل المراد بالمحصنات من الذين أوتوا الكتاب في الآية اللاتي أسلمن من أهل الكتاب[3]، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ﴾[آل عمران: ١٩٩]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[آل عمران: ١١٣-١١٤]، فالمراد من كان

(١) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٦).

(٢) أخرجه البيهقي، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، (٧/ ١٧٢) قال الحافظ في التلخيص الحبير، (٣/ ٣٥٧): «سند لا بأس به».

(٣) المبسوط، للسرخسي، (٤/ ٢١٠).

من أهل الكتاب فأسلم[(١)].

ويجاب عن ذلك بما يلي:

١- إطلاق لفظ أهل الكتاب ينصرف إلى الطائفتين من اليهود والنصارى دون المسلمين، ودون سائر الكفار، ولا يطلق أحد على المسلمين أنهم أهل الكتاب، كما لا يطلق عليهم أنهم يهود أو نصارى، والله تعالى حين قال: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾[آل عمران: ١٩٩]، فإنه لم يطلق الاسم عليهم إلا مقيدًا بذكر الإيمان عقيبه. وكذلك قال: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾[آل عمران: ١١٣]، فذكر إيمانهم بعد وصفهم بأنهم أهل الكتاب، فليس في القرآن إطلاق أهل الكتاب من غير تقييد إلَّا ويُراد به اليهود والنصارى، وغير جائز لنا الانصراف عن الظاهر إلى غيره إلا بدلالة، وليس من دلالة توجب صرفه عن ظاهره[(٢)].

٢- لو كان المراد بالكتابية مَنْ أسلمت منهن لم يكن لتخصيصها بالذكر معنى؛ فإن غير الكتابية إذا أسلمت حل نكاحها[(٣)].

يوضح ذلك أنه قد ذكر المؤمنات في قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[المائدة: ٥]، فانتظم ذلك سائرَ المؤمنات ممن كن مشركات، أو كتابيات فأسلمن، وممن نشأ منهن على الإسلام فغير جائز أن يعطف عليه مؤمنات كُنَّ كتابيات[(٤)].

٣- معلوم أنه لم يُرِدْ بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[المائدة: ٥] طعام

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٥).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٥-٣٢٦).
(٣) المبسوط، للسرخسي، (٤/ ٢١٠).
(٤) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٥).

المؤمنين الذين كانوا من أهل الكتاب، وأن المراد به اليهود والنصارى، كذلك: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[المائدة: ٥] هو على الكتابيات دون المؤمنات[١].

مناقشة أصحاب القول الثالث:

١- إن لفظة المشركين أو المشركات عند إطلاقها إنما تتناول عبدة الأوثان والمجوس، ولا تتناول أهل الكتاب، بدليل قوله سبحانه: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾[البينة: ١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾[البينة: ٦]، وقوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[البقرة: ١٠٥]، وسائر آي القرآن يفصل بينهما، وظاهر العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فدل على أن لفظة المشركين بإطلاقها غير متناولة لأهل الكتاب[٢].

ويجاب:

بأن الله تعالى وصف أهل الكتاب بالشرك، فقال: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١][٣].

ويرد على هذا الجواب:

بأن أهل الكتاب ليس في أصل دينهم شرك، فإن الله إنما بعث الرسل بالتوحيد، فكل

---

(١) الذخيرة، للقرافي، (٤/ ٣٢٣)، الحاوي، لأبي الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، (٩/ ٢٢٢).

(٢) تفسير القرطبي، (٣/ ٦٩)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٥-٥٤٦).

(٣) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٧٩).

من آمن بالرسل والكتب لم يكن في أصل دينهم شرك، ولكن النصارى ابتدعوا الشرك، كما قال سبحانه: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فحيث وصفهم بأنهم أشركوا فلأجل ما ابتدعوه من الشرك الذي لم يأمر الله به، ووجب تمييزهم عن المشركين؛ لأن أصل دينهم اتباع الكتب المنزلة التي جاءت بالتوحيد، لا بالشرك، كما أن الله سبحانه لم يخبر عن أهل الكتاب أنهم مشركون بالاسم، بل قال ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ بالفعل، وفي آية البقرة ﴿ٱلْمُشْرِكَـٰتِ﴾ بالاسم، والاسم أوكد من الفعل[١].

٢- آية البقرة عامة في حرمة نكاح جميع المشركات، ويخصصها قوله سبحانه: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾[المائدة: ٥]، فتكون الأُولى مرتبة على الثانية؛ لأنه متى أمكننا استعمال الآيتين على معنى ترتيب العام على الخاص وجب استعمالهما[٢].

٣- أو يقال: إن آية المائدة في حل نساء أهل الكتاب ناسخة لآية البقرة في تحريم المشركات؛ لأن المائدة نزلت بعد البقرة باتفاق العلماء، والآية المتأخرة تنسخ الآية المتقدمة إذا تعارضتا[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠].

نوقش بأن:

١- المقصود بالكوافر في الآية المشركات؛ فإن الآية نزلت في قصة الحديبية، ولم يكن للمسلمين زوجات من أهل الكتاب إذ ذاك[٤].

٢- الآية عامة في كل كافرة، وتخصصها آية المائدة: ﴿وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾[المائدة: ٥]، والخاص يجب تقديمه[٥].

---

(١) المرجع السابق، (٣٢/ ١٧٩).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٣٢٥).
(٣) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ١٨٠).
(٤) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٧٩٧).
(٥) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٦).

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- ما ذهب إليه الحنابلة من القول بحل نكاح الكتابيات، ولكنه خلاف الأولى؛ لما يلي:

الآية الكريمة: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾[المائدة: ٥]، دلت على حل نكاحهن، ولفظ الحل هنا لا يدل على الكراهة، ولو كان لبينه الله سبحانه أو رسوله محمدﷺ، وإذا لم يَرِدْ فالأصل هو الجواز.

ولكن يقال بأن نكاح الكتابية خلافُ الأَولى؛ لما ذكره الفقهاء من الخشية على دين الأولاد، بل دين الزوج المسلم.

ولا يقال: إن ذلك كافٍ في القول بالكراهة؛ إذ يقابله مصلحة عظمى، وهو إسلام الكتابية المرجو باقتران المسلم بها، والمعروف أن المرأة تتبع دِينَ الرجل، على أن الكراهة إنما يصار إليها حين يوجد نص يدل عليها، أما ولم يوجد نص، فإن التعبير بمخالفة الأَولى أَولى.

وأخيرًا: فإن قيل: لماذا أباح الله سبحانه لنا الكتابيات دون المشركات؟

فالجواب: لقد أباح الله سبحانه لنا الكتابيات دون المشركات؛ لأن الكتابية تؤمن بالألوهية، وتقر بمبدأ الرسالات السماوية، وتؤمن بالبعث والنشور، فهي تلتقي مع المسلم في ذلك وفي لب الفضائل الاجتماعية، فدوام العشرة متوقَّع فكان هذا الجواز بغرض تألُّفِهم ليعرفوا حقيقة الدين الذي هو أصل دينهم، وإزالة الجفوة والبدع التي دخلت عليهم من باب الدين، والتي تحجبهم عن محاسن الإسلام، فكان في نكاح المسلم إياها رجاء إسلامها؛ لأنها متى تنبهت إلى حقيقة الأمر رُجي إسلامها، وإن لم تسلم فإنها تعيش ضمن الإسلام من حيث آدابه الاجتماعية وتقاليده العريقة.

فينبغي لكل مسلم يريد الزواج منهن أن يكون مظهرًا لهذه الحكمة وسالكًا سبيله

وبذلك يكون قدوة صالحة لامرأته وأهلها في الصلاح والتقوى ومكارم الأخلاق، فإن لم يَرَ نفسه أهلًا لذلك فلا يقدم عليه.

والمشركة بخلاف الكتابية فهي لا تلتقي مع المسلم في عقائده، ولُبِّ فضائله الاجتماعية فتبقى العداوة والمنافرة التي تخالف مقاصد النكاح، والكاساني يوضح الفرق إذ يقول:

«إن الأصل أنه لا يجوز للمسلم أن ينكح الكافرة؛ لأن ازدواج الكافرة والمخالطة معها مع قيام العداوة الدينية لا يحصِّلُ السكن والمودة الذي هو قِوام مقاصد النكاح.

إلا أنه جُوِّزَ نكاحُ الكتابية لرجاء إسلامها؛ لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسل في الجملة، وإنما نقضت الجملة بالتفصيل بناءً على أنها أُخبِرت عن الأمر على خلاف حقيقته، فالظاهر أنها متى نُبِّهت على حقيقة الأمر تنبهت، وتأتي بالإيمان على التفصيل، والزوج يدعوها إلى الإسلام وينبهها على حقيقة الأمر، فكان في نكاح المسلم إياها رجاء إسلامها، فَجُوِّزَ نكاحها لهذه الغاية الحميدة، بخلاف المشركة فإنها في اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على الحجة، بل على التقليد من غير أن ينتهي ذلك الخبر ممن يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول عليه الصلاة والسلام.

فالظاهر أنها لا تنظر في الحجة (وهي الإخبار بحقيقة العقيدة الحقَّةِ)، ولا تلتفت إليها عند الدعوة، فيبقى ازدواج الكافرة (أي: المشركة) مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والمودة، والازدواج خاليًا عن العاقبة الحميدة فلم يجز نكاحها»[(١)].

من هنا فليعلم ناكح الكتابية أن الغاية من جواز نكاحها هو رجاءُ إسلامها، بمعنى أنها تتأثر ولا تُؤَثِّرُ، قابلة غير فاعلة، فلينتبه للأمر ولا يجعله منكوسًا.

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٧٠).

المبحث الثاني
حكم الزواج الصوري بقصد الحصول على الإقامة أو الجنسية في غير دار الإسلام

تصوير المسألة وتكييفها:

لا شك أن الزواج في الإسلام عقد له مقاصده العظيمة، وغاياته النبيلة، فهو للعفة سبيل، ولامتداد التناسل طريق، والرجل قد يرغب في المرأة لجمالها، ولمالها، ولحسبها، ونسبها، وقد حث النبيﷺ على زواجها لدينها.

فهل إذا تزوج المسلم لتحصيل منفعة أخرى، أو لمقصد دنيوي آخرَ؛ كأن يُحَصِّلَ به المسلمُ في بلاد الأقليات إقامة أو رخصة بالبقاء هنالك يكون هذا العقد ممنوعًا منه ديانةً، وهل يصحُّ قضاءً؟

وهل يختلف الحكمُ إذا كانت الزوجة في هذا العقد تجهل ولا تعلم بنية الزوج؟

وإذا كان هذا الزواج صوريًّا بغيةَ استكمال الإجراءات من غير أن تكون نية لطرفي هذا العقد في استباحة استمتاع كلٍّ منهما بالآخر، فهل يأثم أيٌّ منهما؟

وهل يسوغ للمسلمة التي تريد القرار هنالك أن تلجأ إلى زواج مع غير مسلم على هذا النحو فقط، وإذا صنع مسلم راغب في الإقامة هذا العقد مع كافرة، هل تترتب عليه مسئوليته تجاهها، وتجاه تصرفاتها، ولو أتت بأولاد من غيره سفاحًا، هل ينسبون إليه بسبب ما بينهما من الصلة القانونية؟

لا شك أن هذا الزواج المدني لأجل الإقامة، أو لأجل الحصول على مصلحة معينة في بلاد الأقليات نازلةٌ مستجدةٌ تُبحث أحكامُها في باب الأنكحة، وما يطرأ عليها مما يفسدها أو يبطلها، وما يترتب على الحكم بفسادها.

كما أن لها تعلُّقًا بأحكام الولايات في بلاد الأقلياتّ، ولها تشعبات متعددة في أبواب الأحوال الشخصية.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن من تزوَّج بمسلمة من بلاد الأقليات من غير أن يقصد إلى طلاقها بعد مدة، أو يضمر ذلك في نفسه، فتحصَّلَ من وراء هذا النكاح على إقامة، أو ما يُسَوِّغُ له البقاءَ في تلك الدار لمصلحة اقتضتْ تلك الإقامة فإن نكاحَهُ صحيح لا شبهة فيه، قضاءً وديانةً، إلَّا ما نُقِلَ من كراهة بعض الفقهاء لهذا النكاح إن كان بدار حرب.

كما اتفقوا على أن التصريح بتأقيت العقد من قِبَلِ الزوجين مبطل للعقد ومفسد له، وأن تضمين العقد شرطًا بالأجل مفسد له وملحِقٌ له بنكاح المتعة[1].

وذهب الجمهور -خلافًا للأوزاعي- إلى أن من تزوج بامرأة وأضمر طلاقها بعد مدة، ولم يصرح لها بذلك، ولم تفهم هي مراد الرجل، ولم تطلع على قصده بأي طريق أن النكاح صحيح جائز[2].

ثم وقع الخلاف بعد ذلك في صور، منها: ما وَرَدَ على هيئة سؤال إلى المجلس الأوروبي للإفتاء، ونصه ما يلي:

«ما هو الحكم الشرعي فيما يُسمَّى بزواج المصلحة، وصورة هذا الزواج متعددة فيما يبدو لي، ومنها -على سبيل المثال-:

يتفق رجل وامرأة على عقد زواج مقابلَ مبلغٍ من المالِ يدفعُهُ إليها، وقد يكون هذا

---

(١) المبسوط، للسرخسي، (٥/ ١٥٣)، مواهب الجليل، للحطاب، (٥/ ٨٥)، مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، (٣/ ١٤٢)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٤٨٨).

(٢) شرح فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٢٤٩)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٣/ ١١٦)، الشرح الكبير، للدردير، (٢/ ٢٣٩)، منح الجليل، لمحمد عليش، (٣/ ٣٠٤)، الحاوي، للماوردي، (٩/ ٣٣٣)، أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، (٣/ ١٥٦)، المغني، لابن قدامة، (١٠/ ٤٨-٤٩).

المبلغ مقطوعًا، أو موزعًا على سنوات -حسبَ الاتفاق- وذلك في مقابل أن تذهب معه إلى مصلحة شرطة الأجانب عند تجديد الإقامة كلَّ سنة، إلى أن يحصل على الإقامة الرَّسمية، ومن ثم يُفْسَخُ العقد، وفي تلك الأثناء إمَّا أن يعيش الرجل مع هذه المرأة عيشةَ الزوجين؛ بمعنى: أن يضمهما بيت واحد يتعاشران فيه معاشرة الأزواج، إلا أنهما يتفقان على فسخ العقد عند حصول الزوج على الإقامة الرسمية، وهذا الاتفاق لا يُصَرَّحُ به طبعًا عند الجهة العاقدة؛ لأن القانون لا يسمح بذلك.

وفي بعض الصور: لا يعيش الرجل مع المرأة التي عَقَدَ عليها أمام السلطات، ولا يخالطها ولا تخالطه، بل يتفقان أن تذهب معه عند تجديد الإقامة كلَّ سنة كي تقول للسلطات: إنها مرتبطة به كزوج، وتأخذ المبلغ المتفق عليه، ويذهب بعد ذلك كل واحد إلى حال سبيله.

مع العلم بأن هذا اللون من ألوان الزواج قد يُقْدِمُ عليه الرجل لأجل أن يحصل هو على الإقامة، وبالمقابل قد تفعله المرأة مع الرجل لتحصلِ هي على الإقامة، ويمكن أن يكون أحدهما غيرَ مسلمٍ، ويمكن أن يكون الاثنان مسلمين! وفي كل الأحوال فإنه من خلال هذه المدة تكون الزوجة محسوبة على زوجها من الناحية القانونية، ويكون هو محسوبًا عليها من الناحية القانونية كذلك، ولو افترضنا أن هذه المرأة قد عاشرت رجلًا آخر، وأنجبت منه، فإن المولود يسجل باسم هذا الزوج المؤقت، ولو جاء هو يطالبها بحقِّ المعاشرة الزوجية؛ فإنها لا تستطيع أن تمتنع عن ذلك قانونًا، وخاصة إذا كانت هي المحتاجة إلى الإقامة.

وهذا العقد بصورتيه المذكورتين إنما يتم في البلدية كسائر العقود المدنية في هذا البلد.

وقد يكون عقدًا شرعيًّا بشروطه الشرعية المعتبرة، ولكن الجانبين لا يُصَرِّحان بذلك الاتفاق في صلب العقد، وإنما هو اتفاق بينهما بحضور بعض أفراد العائلتين

(عائلة الزوج، وعائلة الزوجة).

وهنالك صورة أخرى من صور الزواج في بلاد الغرب أُورِدُهَا كما يلي:

يتزوج الرجل المرأة بصداق، ولكنه مضمر في نفسه، ويصرح لأصدقائه وأقاربه أن غرضه ليس الزواج، وإنما هو الحصول على الإقامة، فمتى حصل على الإقامة، طلق زوجته هذه، وهو لا يستطيع أن يصرِّح بهذا أمام المرأة؛ خوفًا من أن تطرده قبل الحصول على الإقامة»[1].

وفيما يلي بيان للإجابة عن هذه الأسئلة والتي يمكن من خلالها مدارسة هذه النازلة في بلاد الغرب خاصة.

الصورتان الأولى والثانية:

انتهى المجلس الأوروبي للإفتاء بتحريم الصورتين الأولى والثانية، وجاء في فتياه ما يلي:

«الجواب:

الصورة الأولى: حرام، يأثمان عليه، وذلك بسبب منافاة هذا العقد لمقصد الشريعة في الزواج؛ إذ هو عقد صوري مقصود به أمر آخر غير الزواج.

فهو لو استوفى شروط العقد؛ فإنه لا يحل لهذا المعنى، وكذلك لأجل أن قانون البلاد لا يسمح به، يتأكد المنع بمجيء هذه الصورة مخالفة لقانون البلد، والقانون هنا متفق مع المقصد الشرعي.

كما أن هذه الصورة لا تخلو من شَبَهٍ بنكاح المتعة الذي حرمه النبي ﷺ -كما في حديث سبرة بن معبد أنه كان مع رسول الله ﷺ، فقال: «**يا أيها الناس: إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء، فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئًا**»[2]- من جهة التوقيت

---

(١) فتاوي وقرارات المجلس الأوروبي للإفتاء، (ص٥٥-٥٧).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب: نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ...، (١٤٠٦).

الذي فيه إلى فترة الحصول على الإقامة، ثم يُفْسَخُ العقد بعد ذلك كما عبر السائل.

والصورة الثانية: مثل الأولى في التحريم، وفيها قضية مقطوع بحرمتها، وهي زواج المسلمة بغير المسلم؛ فإن مجرد العقد فاسد، سواء للغاية المذكورة في السؤال، أو لمجرد الزواج»(١).

وقد اتفق مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا مع المجلس الأوروبي في هذا المأخذ، فكان مما وَرَدَ في قرارات المجمع في دورته الثانية بالدانمرك:

«قرر المجمع: الزواج الصوري: هو الزواج الذي لا يَقْصِدُ به أطرافه حقيقة الزواج الذي شرعه الله ورسوله، فلا يتقيدون بأركانه وشرائطه، ولا يحرصون على انتفاء موانعه، بل يتفق أطرافه على عدم المعاشرة صراحةً أو ضمنًا، فهو لا يعدو أن يكون إجراءً إداريًا لتحصيل بعض المصالح، أو دفع بعض المفاسد، فهو أشبه بنكاح التحليل، لا يُراد به النكاح حقيقة؛ بل لتحليل المرأة لمطلقها ثلاثًا.

والزواج الصوري على هذا النحو محرم في باب الديانة لعدم توجه الإرادة إليه، ولخروجه بهذا العقد عن مقاصدِهِ الشرعية، ولما يتضمنه من الشروط المنافية لمقصوده، فلا يحل الإقدام عليه.

أما حكمه ظاهرًا فإنه يتوقف على مدى ثبوت الصورية أمام القضاء، فإن أقر الطرفان بصورية العقد، أو تيقن القاضي بذلك من خلال ما احتفَّ به من ملابسات وقرائن قضى ببطلانه، أمَّا إذا لم تثبتْ فإنه يحكم بصحته قضاءً متى تحقَّقَتْ أركان الزواج وانتفتْ موانعه.

وإذا مسَّتِ الحاجةُ إلى تحصيل بعض المصالح التي لا يتسنى تحصيلها إلا من خلال

(١) فتاوي وقرارات المجلس الأوروبي للإفتاء، (ص٥٧).

الزواج فإن السبيل إلى ذلك هو الزواج الحقيقي الذي تتجه إليه الإرادة حقيقة، فَتُستوفى فيه أركانه وشرائطه، وتَنْتفي موانعه، ويُجْرَى على وفاق الشريعة المطهرة، فلا يصرح فيه بالتوقيت، ولا يعبث فيه أحد بغاياته ومقاصده»[(١)].

وقد وَرَدَ سؤالٌ إلى اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية، هذا نصه:

«هل يُسْمَحُ بالزواج من أمريكية مسيحية للحصول على (البطاقة الخضراء) عن طريقها دون معاشرتها، أو الانفراد بها (على الورق فقط) نيتي هي الزواج على النحو المذكور حتى أستطيع زيارة بلد الزوجة ومساعدة والِدَيَّ اللذَينِ يعيشان في وطني الأصلي، والعمل بالشهادة التي أحملها (برمجة كمبيوتر) وجزاكم الله خيرًا.

الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد: لقد عرضنا هذا السؤال على سماحة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز فأجاب ليس هذا من مقصود النكاح في الشريعة الإسلامية أن يتزوج بغرض الحصول على حق الإقامة، ثم يطلق، والذي يظهر لي عدم الجواز. انتهى»[(٢)]

وقد وجه مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا قراره هذا وعلله باشتمال الزواج الصوري على مفاسدَ كثيرةٍ، منها:

- ما تَقدَّم من العبث بمقاصد النكاح واتخاذ آيات الله هزوًا.
- ما تَقدَّم من فساده غالبًا؛ لعدم توفر أركانه أو شروط صحته.
- اشتماله أحيانًا على شروط فاسدة تُنافي مقصود العقد.

---

(١) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع المنعقد بالدانمرك، (ص٦٧ -٦٨).

(٢) فتاوي الإسلام سؤال وجواب قام بجمعها أبو يوسف القحطاني، بإشراف الشيخ محمد صالح المنجد. رقم(٢٨٨٦)، وفتاوي اللجنة الدائمة، (١٨/ ٤٤٦ ٤٤٩)، والفتاوي بأرقام، (١٢٠٨٧، ١٧٠٣٠، ٢١١٤٠، ١٩٥٤٠).

- التصريح بالتوقيت في بعض صوره فيكون نكاح متعة.
- التصريح بنية الطلاق في بعض صوره فيكون نكاحًا بنية الطلاق، وهو نكاح باطل عند بعض الفقهاء، وصحيح عند بعضهم، لكنه مع صحته قد يَلحق صاحبَهُ الإثمُ من جهة ما فيه من غشٍّ وخداع، أو من جهة ما يؤدي إليه في بلاد غير المسلمين من تشويه سمعة الإسلام والمسلمين.
- ما فيه من الشَّبَهِ بنكاح التحليل، حيث إنه نكاح دلسة لا نكاح رغبة.
- دخوله تحت باب التزوير والاحتيال على القوانين، وفي ذلك تشويه لسمعة الإسلام والمسلمين، وتوصل إلى أكل أموال الناس بالباطل إذا ترتب على هذا الزواج الصوري الحصول على امتيازات مالية.

فلأجل هذه المفاسد حَكَمَ المجمع بتحريم الزواج الصوري، لكنه فَصَّلَ في صحته أو بطلانه، وأَرشد إلى البديل الحلال.

ومع التسليم بشيء غير قليل من هذه الأسباب والتعليلات إلَّا أن ثمة مناقشات قد وَرَدَتْ على هذا الحكم، وفيما يلي بعض المناقشات والتعليقات حول تلك الصورتين اللتين شملتهما الفتيا المحرِّمة.

أولًا: يُسَلِّمُ الجميع بحرمة الزواجِ وبطلانه وعدم انعقاده، بل وكفر من استباحت الزواج من غير مسلم، كتابيًّا كان أو غيرَ كتابي، إذا كانت عالمة عامدة لا شبهة عندها.

حيث انعقد الإجماع على حرمة زواج المسلمة بغير المسلم، فإن هي أقامت هذا التعاقد فإنها تتعرض لجملة مفاسد، منها: أنها لا تستطيع الامتناع عنه إن هو راودها؛ إذ هي زوجة بحكم القانون.

وما من شك أنها أضعف طرفي هذه العلاقة من جهة كونها امرأةً، ومن جهة عدم قانونية إقامتها بتلك البلاد إلَّا عن طريق تلك الإقامة المبنية على عقد زواجها المدني الباطل شرعًا بالإجماع، قال تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[البقرة: ٢٢١] وقال تعالى:

﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] وعليه فلا اختلاف بين أهل العلم على حكم هذه الصورة، قال القرطبي: «وأجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه»(١)، وفي موسوعة الإجماع: «الإجماع على تحريم نكاح الكافر للمرأة المسلمة»(٢)، وبهذا أفتى المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي(٣).

ثانيًا: يُتفق مع هذه الفتيا في حَقِّ زواج المسلم من الحربية في دار الحرب، فإن الراجح هو حرمة هذا الزواج ولو قصد إليه الزوج، وفساده إذا وقع، فإن المختار في هذا السياق الزماني والأحوال المعاصرة حرمة نكاح الحربية من أهل الكتاب والإقامة بها في دار الحرب، وقد نصَّ كثير من أهل العلم على ذلك.

ونصُّوا على دُورِ حربٍ في زمانهم، ولا يبعد القول بزيادة عدد هذه الدور بزيادة عدد الدول المحاربة للإسلام فعلًا وفي مواقع كثيرة، بنفسها وبغيرها.

وإلا فماذا تفعل الجيوش الأمريكية والبريطانية اليوم بديارنا في العراق وأفغانستان، ومن الذي يظاهر الكيان الصهيوني على أرض فلسطين المباركة؟!

ثالثًا: على قول من يجيز نكاح الكتابية الحربية في دار الحرب مع الكراهة الشديدة فإنه يشترط أن تكون متدينة بدين أهل الكتاب، ولو كان محرَّفًا، لا أن تكون وثنية، أو لا دينية ملحدة، وعليه فالإجماع منعقد أيضًا على حرمة نكاح المشركة البوذية، أو الهندوسية، أو اللادينية الملحدة، ومن لا ينتسبون إلى اليهودية أو النصرانية بحال من الأحوال.

رابعًا: صورة الزواج المدني الذي تتولاه المحاكم خارج ديار الإسلام، واستنادًا إلى قوانين تلك الديار الوضعية لا ينعقد به نكاح شرعًا؛ وذلك لأمور اجتمعت فيه،

---

(١) تفسير القرطبي، (٣/ ٧٢).
(٢) موسوعة الإجماع، لسعدي أبي جيب، (٢/ ١١٩٦).
(٣) مجلة المجمع، العدد الثالث، (٢/ ١٣٩٩).

بحيث لم يقل فقيه واحد بصحة العقد مع اجتماع تلك المخالفات في عقد واحد، وهذه المخالفات هي:

١- خلو العقد عن الولي، على اعتبار أن المرأة إذا بلغت سنَّ الرشد فإنها تزوج نفسها.

٢- يُكتفَى في هذا العقد المدني بشاهد غير مسلم.

٣- يخلو هذا العقد عن المهر فلا يشار إليه أصلًا.

٤- لا يتضمن تلفظًا بإيجاب أو قبول، وإنما هي أوراق تكتب وإجراءات تعمل.

٥- لا يتضمن مثل هذا العقد إشهارًا، أو إعلانًا في طريقة إجرائه.

ومعلوم أن الجمهورَ يمنعون صحةَ الزواج إذا خلا عن ولي خلافًا للحنفية[١].

وأنهم لا يجيزون نكاح السرِّ أو نكاحًا خلا عن الشهود واتُّفِقَ على كتمِهِ[٢] وأنهم أجمعوا على أن شهادة غير المسلمين على عقد نكاح المسلمين غير مقبولة، وأجاز أبو حنيفة وأبو يوسف شهادة الكتابيين على زواج مسلم من كتابية[٣].

كما اتفقوا على أن المهر شرط من شروط العقد، وليس لها ولا لزوجها التراضي على تركه والتواطؤ على إسقاطه إلا بعد تحققه وثبوته، وعليه فلا يوجد من يبيح أو يصحح عقدًا اشتمل على هذه المفاسد مجتمعة دفعة واحدة في عقد واحد.

وعليه: فإذا اجتمعت تلك المفاسد في مثل هذه العقود فإنها فاسدة باطلة، لا أثر ينعقد أو يترتب عليها، ويكون ضربًا من العبث أو التلاعب.

وهذا التوثيق المدني أو العقد المدني لا يوجب للعقد تصحيحًا من الناحية الشرعية.

وعليه: فمن اقتصر عليه سواء لتحصيل الإقامة أو لغير ذلك من المقاصد المقبولة

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٤٧)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٣/ ١١٧).

(٢) بداية المجتهد، لابن رشد، (٢/ ١٧)، موسوعة الإجماع، لسعدي أبي جيب، (٢/ ١١٨٧).

(٣) المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٣٣)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٣/ ٩٧).

شرعًا فإنه لا ينعقد شرعًا، ولا يستباح به ما كان محرَّمًا قبله.

وعليه: فمن احتاج إلى هذا التوثيق فلا بد من أن يجري العقد بعد ذلك بصيغة شرعية تتضمن أركان العقد وواجباته وشروطه، ولا شك أن التوثيق لا صلة له بصحة العقد.

خامسًا: كثيرًا ما يتضمن هذا العقد تأقيتًا عند إبرامه وعقده، فينقلب مباشرة إلى نكاح مؤقت فيكون متعة باطلة، فإذا تأقت عقد النكاح بطل عند أهل السنة بالإجماع.

وقال القاضي عياض: «وقع الإجماع على تحريمها من جميع العلماء»[١].

وقال المازري: «انعقد الإجماع على تحريمه»[٢].

وفي البحر الرائق: «إجماع الصحابة على حرمته، وما نقل عن ابن عباس من إباحتها فقد صح رجوعه»[٣].

وقال ابن بطال: «وأجمعوا على أنه متى وقع الآن أُبطل، سواء قبل الدخول أم بعده»[٤].

وفي موسوعة الإجماع: «الإجماع على تحريم نكاح المتعة»[٥].

وبناءً على ذلك فكل نكاح كان إلى أجل مؤقت فهو شبيه بنكاح المتعة، سواء أكان المقصود منه تحصيل المتعة أو شيئًا آخر كحلِّ المطلقة ثلاثًا لزوجها الأول، أو تحصيل منفعة دنيوية، وهو محرم وباطل بالإجماع بعد الكتاب والسنة.

سادسًا: إذا استجمع العقد المدني أسباب الصحة وكانت المرأة ممن يصلح نكاحها من أهل الكتاب بالشروط المعتبرة، ولم تكن من أهل دار الحرب، وخلت عن سائر الموانع، ثم أراد رجل مسلم أن يتزوجها بعد اتفاقٍ قبل العقد على مقصوده من تحصيل

---

(١) شرح صحيح مسلم، للنووي، (٩/ ١٨١) بتصرف.

(٢) المرجع السابق، (٩/ ١٧٩).

(٣) البحر الرائق، لابن نجيم، (٣/ ١١٥) باختصار.

(٤) فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ١٧٣).

(٥) موسوعة الإجماع، لسعدي أبي جيب، (٢/ ١٢٠٧).

الإقامة بتلك البلد للحاجة المشروعة والمعتبرة شرعًا، فتواطآ على هذا الشرط قبل العقد، ثم خلا العقد عند إبرامه عن هذا الشرط فما حكم النكاح؟

تقدَّم أن جهتين كبيرتين أفتتا ببطلان هذا العقد وفساده وأنهما بَنَتَا الحرمةَ والفسادَ على أمورٍ ذُكِرَتْ آنفًا.

ومن تلك العلل: أن النكاح لم يشرع لتحصيلِ مقاصدَ كهذه التي ذُكِرَتْ من طلب الإقامة ونحوها، وأن الزواج إنما شرع للبقاء والديمومة، وهذا الصوري ينافي ذلك.

وقد يُنَاقَشُ هذا القول بأن «بطلان هذا العقد ليس صحيحًا؛ فالزواج في الإسلام ليس مقصودًا منه الديمومة والبقاء، وإنما له قصود مختلفة، ذكرها النبي ﷺ في قوله: «**تنكح المرأة لأربع خصال؛ لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها...**»[1].

وقد ذكر الشاطبي قصودًا كثيرة قائمة من الحديث؛ كالتناسل القائم من حديث: «**تزوجوا الولود الودود**»[2]، والقيام على مصالح الزواج القائم من حديث جابر[3].

ولهذا... فلا عبرة بقصد الطلاق عند النكاح؛ لتحقق هذه القصود أو بعضها بالنكاح، وفي هذا قال الشاطبي:

«الأسباب -من حيث هي أسباب شرعية لمسببات- إنما شُرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة.

والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه: أبو داود، كتاب النكاح، باب: من تزوج الولود، (٢٠٥٠)، والنسائي، كتاب النكاح، باب: كراهية تزويج العقيم، من حديث معقل بن يسار ﷺ مرفوعًا. وقال الحاكم في المستدرك، (٢/ ١٦٢): هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه بهذا السياق، ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه: البخاري، كتاب البيوع، باب: شراء الحمير والدواب...، (٢٠٩٧)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب: استحباب نكاح البكر، (٧١٥).

أحدهما: ما شرعت الأسباب لها إمَّا بالقصد الأول، وهي مُتعلق المقاصد الأصلية، أو المقاصد الأُوَل أيضًا، وإما بالقصد الثاني، وهي متعلق المقاصد التابعة، وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد.

والثاني: ما سوى ذلك، مما يُعْلَمُ أو يُظَنُّ أن الأسباب لم تُشرع لها، أو لا يعلم ولا يظن أنها شُرِعَتْ لها، أو لم تُشرع لها؛ فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يُعلم أو يُظن أن السبب شرع لأجله؛ فَتَسَبُّبُ المتسبِبِ فيه صحيح؛ لأنه أتى من بابه، وتوسل إليه بما أَذِنَ الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضًا في التوسل إليه؛ لأنا فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح -مثلًا- التناسل أولًا، ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم، أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتع بما أحل الله من النساء، أو التجمل بمال المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك، حسبما دلت عليه الشريعة... فصار إِذَنْ ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة، وهذا كافٍ، وقد تبين في كتاب المقاصد: أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح، فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبُّبِ»[1].

«وفي مذهب مالك من هذا كثير جدًّا؛ ففي (المدونة) فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق: أنه ليس من نكاح المتعة، فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوجَ على امرأته، فقد فرضوا المسألة، وقال مالك: إن النكاح حلال، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق، وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا.

قال: وهو عندنا نكاح ثابت: الذي يتزوج يريد أن يَبَرَّ في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (١/ ٢٤٣-٢٤٤).

المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها، ولا ينوي ذلك، على ذلك نيته وإضماره في تزويجها، فأمرُهما واحد، فإن شاءا أن يقيما أقاما؛ لأن أصل النكاح حلال. ذكر هذا في (المبسوطة).

وفي (الكافي) في الذي يقدم البلدة، فيتزوج المرأة ومِن نيته أن يطلقها بعد السفر: أن قول الجمهور جوازه.

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة، وأنه لا يجيزه بالنية؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة، وإن لم يلفظ بذلك، ثم قال: وأجازه سائر العلماء، ومثَّلَ بنكاح المسافرين، قال: وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك، فإنا لو ألزمناه أن ينوي بقلبه النكاح الأبدي... لكان نكاحًا نصرانيًّا، فإذا سلِم لفظه لم تضره نيته، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة، ورجاء الأدمة، فإن وجدها وإلَّا فارق، كذلك يتزوج على تحصيل العصمة فإن اغتبط ارتبط، وإن كره فارق، وهذا كلامه في كتاب (الناسخ والمنسوخ).

وحكى اللخمي[1] عن مالك: فمن نكح لغربة أو لهوى؛ ليقضي إربه ويفارق فلا بأس.

فهذه مسائل دلَّتْ على خلاف ما تقدَّم في القاعدة المستدل عليها، وأشدها مسألة حل اليمين؛ لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيها، وإنما قصد أن يَبَرَّ في يمينه، ولم يشرع النكاح لمثل هذا.

ونظائر ذلك كثيرة، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع، وما ذلك إلَّا لأنه قاصد للنكاح أولًا، ثم الفراق ثانيًا، وهما قصدان غير متلازمين، وإلَّا فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى بحيث يؤثر أحدهما في الآخر فليكن كذلك في هذه المسائل، وحينئذٍ يبطل جميع ما تقدم.

---

(١) أبو الحسن، علي بن محمد الربعي، اللخمي، كان فقيهًا فاضلًا دَيِّنًا مفتيًا متفننًا، ذا حظ من الأدب والحديث، جيد النظر، حسن الفقه، جيد الفهم، توفي سنة ٤٧٨هـ. ترتيب المدارك، للقاضي عياض، (٨/ ١٠٩)، الأعلام، للزركلي، (٤/ ٣٢٨).

فعلى الجملة: يلزم إما بطلان هذا كله، وإما بطلان ما تقدم»[١].

قال الشيخ عليش[٢]: «حقيقة نكاح المتعة الذي يفسخ مطلقًا النكاح الذي ذكر الأجل عند عقده للولي أو للمرأة أو لهما معًا، وأما إن لم يذكر ذلك، ولم يشترط، وقصده الزوج في نفسه وفهمت المرأة ووليها منه ذلك- فإنه يجوز، قاله الإمام مالك ﷺ، وهي فائدة جليلة تنفع المتغرب... وصدر الشارح في شروحه وشامله بفساده أيضًا، ثم حكى عن الإمام الصحة فإن لم تفهم المرأة ما أراد الزوج صح اتفاقًا»[٣][٤].

وعند الشافعية: «وإن قدم رجل بلدًا، وأَحَبَّ أن ينكح امرأة ونيته ونيتها أن لا يمسكها إلا مقامه بالبلد، أو يومًا، أو اثنين، أو ثلاثة كانت على هذا نيته دون نيتها، أو نيتها دون نيته، أو نيتهما معًا دون نية الولي، غير أنهما إذا عقدا النكاح مطلقًا لا شرط فيه، فالنكاح ثابت، ولا تفسد النية من النكاح شيئًا؛ لأن النية حديث نفس، وقد وُضع عن الناس ما حدثوا به أنفسهم»[٥].

وعند الحنابلة: «وإن تزوجها بغير شرط إلَّا أن في نيته طلاقها بعد شهر، أو إذا انقضت حاجته في هذا البلد، فالنكاح صحيح في قول عامة أهل العلم، وأنه لا بأس به، ولا تضر نيته»[٦].

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (١/ ٢٤٧-٢٤٨).

(٢) أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد، عليش، فقيه من أعيان المالكية، من مصنفاته: فتح الجليل على شرح ابن عقيل، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، منح الجليل على مختصر خليل، وغير ذلك، ولد سنة ١٢١٧هـ وتوفي سنة ١٢٩٩هـ. الأعلام، للزركلي، (٦/ ١٩)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٩/ ١٢).

(٣) منح الجليل، لعليش، (٣/ ٣٠٤).

(٤) صناعة الفتوى، لابن بيه، (ص٤٣٠-٤٣٢).

(٥) الأم، للشافعي، (٦/ ٢٠٦).

(٦) المغني، لابن قدامة، (١٠/ ٤٨-٤٩).

وفي فتح الباري: «فلو نوى عند العقد أن يفارق بعد مدة صح نكاحه إلا الأوزاعي فأبطله»(١).

وعليه: فإن حجة من أباح أنه عقد مطلق عن الشرط الفاسد فإذا وقع مستوفيًا لشرائطه فقد صح، وقد يظهر للزوجين استدامة العشرة بينهما، فيصح ولو كان قبل العقد تصريح بالتأقيت، جاء في الأم: «ولو كانت بينهما مراوضة فوعدها إن نكحها أن لا يمسكها إلا أيامًا، أو إلا مقامه بالبلد، أو إلا قدر ما يصيبها كان ذلك بيمين، أو غير يمين فسواء، وأكره له المراوضة على هذا، ونظرت إلى العقد فإن كان العقد مطلقًا لا شرط فيه فهو ثابت؛ لأنه انعقد لكل واحد منهما على صاحبه ما للزوجين، وإن انعقد على الشرط فسد وكان كنكاح المتعة»(٢).

الترجيح:

الذي يظهر من خلال عرض المسألة على ما سبق أن هذا الذي يسمى بالزواج الصوري بقصد الحصول على الجنسية أو الإقامة في غير دار الإسلام قد يصح، وذلك بقيد الاستكمال لشروطه والتحقق لأركانه، والتنبه لمحاذيره وضوابطه، ومنها:

١- أن يكون هذا العاقد ممن تحل له تلك الإقامة الدائمة، أو المؤقتة بتلك الديار، أو ممن يباح له التجنس بجنسيتها.

٢- إذا كانت المرأة غير مسلمة فيشترط فيها ما يلي:

- أن تكون متدينة بدين أهل الكتاب، وإلا اعتُبِرَتْ مشركة كافرة.
- ألَّا تكون من أهل دار الحرب، وإلا استباح بالعقد من تحرم عليه.

---

(١) فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ١٧٣).

(٢) الأم، للشافعي، (٦/ ٢٠٦).

• أن تكون عفيفة ليست بعاهرة، ولا ذات أخدان، وإلا جاءته بأبناء سفاح ونسبتهم إليه بالقانون، وكان ديُّوثًا.

والأَولى أن تكون تلك الزوجة من أهل دار الإسلام، أو من أهل دار الكفر إذا دخلت في الإسلام حديثًا.

٣- أن يخلو العقد عن كل سبب يُبطله أو يُفسده، من الخلو عن الولي، أو الشهود، أو التصريح بالتأقيت، ونحوه.

فإذا خلا العقد المدني عن ذلك، أو بعضه، فليصحح بطريقة شرعية.

فإن تخلَّف شيء من هذه الشروط فلا مفرَّ من القول بالحرمة، والنهي عن هذا العقد؛ للمفاسد التي ذكرت وسدًّا لذريعة الفساد والإفساد والتلاعب بالعقود والأنكحة الشرعية، فإن تحققت الشروط وغابت آدابٌ ومقاصدُ، فالقول متجه بصحة العقد قضاءً، مع الإثم أو الحرمة ديانةً، فلا يصار إليه إلا اضطرارًا، والضرورات تقدر بقدرها.

الصورة الثالثة: جاء في فتيا المجلس الأوروبي للإفتاء:

«وأما الصورة الثالثة: فالعقد وإن كانت صورته صحيحة، ولكن الزوج آثم بغشه المرأة؛ وذلك لإضماره نية الطلاق من حين العقد، والزواج في الإسلام يعني الديمومة والبقاء والاستقرار للحياة الزوجية، والطلاق طارئ بعد العقد؛ ولهذا السبب حُرِّمَ الزواجُ المؤقت واعتُبِرَ فاسدًا.

كذلك فإن الإيجاب والقبول في الزواج شرطان أساسيان فيه، والمرأة حين قَبِلته زوجًا فإنما كان مقصودها حقيقة الزواج، ولو علمت أنه قَبِلَهَا زوجةً مؤقتةً يُطَلِّقُهَا متى شاء لرفضت ذلك، فإذا كان عازمًا الطلاقَ عند العقد أَثَّرَ ذلك في صحة العقد؛ لأن المرأة بنت قبولَها على غير ما أراد»[1].

---

(١) قرارات وفتاوي المجلس الأوروبي، المجموعتان الأولى والثانية، (ص٥٧-٥٨).

وأما ما صدر عن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا فلم تَبْدُ فيه إشارة إلى هذه الصورة، وكأن المجمع لا يرى تفصيلًا في مشروعية هذه الصورة، فيلحقها بغيرها في الحرمة.

وهذه الصورة قد سبق ما يدل على مشروعيتها بشروطها وصحتها قضاءً وديانةً، وغاية ما قد يقال فيها هو الكراهة من باب الديانة لا غير، وليس الكراهة التحريمية كما مال إليها بعض الباحثين[١].

قال مالك: «ليس هذا من الجميل، ولا من أخلاق الناس»[٢] وعند الشافعية كراهة ذلك؛ لأنه لو صرَّحَ لبطل النكاح[٣] والقول بأن هذا غشٌّ محرم مردود بأنه قد لا يفعل وقد يمسكها بعد قضاء حاجاته، وقد يُتَوَفَّى عنها قبل ذلك، وقد تُتَوَفَّى هي عنه قبل الطلاق، قال ابن رشد الجد: «إذ قد ينكح الرجل المرأة وفي نيته أن يفارقها، ثم يبدو له فلا يفارقها، وينكحها ونيته ألا يفارقها ثم يبدو له فيفارقها»[٤].

وقد يَرِدُ على فتوى المجمعين أنها مخالفة لقاعدة النظر إلى المآلات، ونتائج التصرفات، فقد يلجأ الشاب إلى ممارسات أو معاملات أشد فسادًا وأبعد عن المشروعية كما أن له آثارًا سلبية على المرأة أيضًا.

يقول الشيخ عبد الله بن بَيَّه: «هذه الفتوى بالإضافة إلى ضعف مستندها، فإنها مخالفة لقاعدة النظر إلى المآلات، من جهة أن الشاب الذي يُمْنَعُ من هذا النوع الأخير من الزواج قد يؤول به الأمر إلى ارتكاب المحرمات بدون بردعة[٥]، أما المآل الآخر: فهو كسر نفس المرأة، وبخاصة المسلمات الجدد، فينبغي أن ينبه إليه بتوجيه الشاب إلى

---

(١) فقه الأقليات المسلمة، لخالد عبد القادر، دار الإيمان، طرابلس، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، (ص ٤٥١).
(٢) البيان والتحصيل، لابن رشد، (٤/ ٣٠٩)، المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، (٥/ ١٤٢).
(٣) تحفة المحتاج، للهيتمي، (٧/ ٣١٢).
(٤) البيان والتحصيل، لابن رشد، (٤/ ٣٠٩).
(٥) كذا بالأصل.

إدامة الزواج، وحسب الإمكان، وتمتيع المرأة بتقديم تعويض مالي كما هو المشروع بدلًا من تحريم الحلال.

ثم إن الزواج إذا وقع بشروطه فإنه زواج صحيح، حتى ولو نوى عدم الاستمتاع بها، قال الشاطبي في الموافقات: «إن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه، وانتفاء موانعه، ثم قصد لئلَّا يقع مسببه فقد قصد محالًا، وتكلَّف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه، فمن عقد نكاحًا على ما وُضع له في الشرع، أو بيعًا، أو شيئًا من العقود، ثم قصد ألا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثًا، ووقع المسبب الذي أوقع سببه، وكذلك إذا أوقع طلاقًا، أو عتقًا، قاصدًا به مقتضاه في الشرع، ثم قصد ألَّا يكون مقتضى ذلك، فهو قصد باطل، ومثله في العبادات: إذا صلَّى أو صام أو حجَّ كما أُمِرَ، ثم قصد في نفسه أن ما أَوقع من العبادة لا يصح له، أو لا ينعقد قربةً، وما أشبه ذلك فهو لغو»[1][2].

وقد يُجاب عن ذلك بأن مفسدة التخوض في هذه الفروج بلا حِلٍّ أو برهان أعظم، وأن كسر نفس المرأة أهون من تضييع دينها، أو إهدار عفتها أو العبث بكرامتها.

لكن الذي ينصح به المسلم في تلك البلاد أن يحفظ صورة الإسلام وأهله بيضاءَ ناصعةً، وألا يكون سببًا في الإساءة إلى سمعة أهل الإسلام ببلاد الأقليات.

وعليه: فلينوِ الدوامَ في هذه الأنكحة، فإن بدا له أمرٌ فَلْيُسَرِّحْ بإحسان، والله وحده المستعان.

---

(١) الموافقات، للشاطبي، (١/ ٢١٤).

(٢) صناعة الفتوى، لابن بيه، (ص١٣٢-١٣٣).

المبحث الثالث
حكم بقاء من أسلمت تحت زوجها الكافر

تصوير المسألة وتكييفها:

بانتشار الدعوة إلى الله في أرجاء الدنيا تزايدَ دخولُ الناس في الإسلام رغبةً ومحبة، والنساء في هذا المجال أكثرُ استجابةً من الرجال، وقد يُسلم الرجل وتبقى زوجه على مِلَّتِها، وقد تُسلم المرأة ويبقى زوجها على مِلَّتِه.

والأمر من جهة الرجل قد يبدو أيسرَ وأقلَّ مؤنةً؛ فإنه إذا كانت زوجته كتابية فله أن يُمسكها ولا يؤثِّر إسلامه في استدامة عقد نكاحه؛ إذ يجوز للمسلم أن يتزوج من الكتابية ابتداءً إذا كانت ذمية، وليست حربية.

كما أن الزوج هو الطرف الأقوى في العلاقة الزوجية، وهو قادر على فكِّ الارتباط، إلا أنه أيضًا يترتب على الطلاق بالنسبة له مفاسدُ يحسن استحضارها، ومنها: أن زوجته الباقية على ملتها من الوثنية أو غيرها من ملل الشرك ستذهب بنصف ثروته، وبأولاده الصغار كحاضنة لهم، وذلك بموجب قوانين تلك البلاد غير المسلمة، وفي هذا من المشقة المالية والمعنوية ما فيه، ولاسيما وأنه يتطلع إلى المحافظة على ذريته، وأن يكونوا معه على الإسلام.

أما في حقِّ المرأة إذا أسلمتْ فإن الوضع يشتدُّ حراجةً فهي مأمورة بمفارقة غير المسلم مطلقًا، وجماهير أهل العلم يُبطلون عقد النكاح بمجرد إسلامها قبل زوجها.

وإذا كانت لا عائلَ لها إلا ذلك الرجل، فإنها تتعرض لمحنة مالية ومعنوية كبيرة، ولاسيما أن بلاد الأقليات لا يتمتع المسلمون فيها بقدرات ماليةِ مميزة تمكِّنهم من إيواء هؤلاء النسوة وإعاشتهن.

وربما كان لها أولاد من ذلك الرجل هي متعلقة بهم، ولا تريد أن تفارقهم، كما تريد أن تقوم بواجب دعوتهم إلى الله، وتنشئتهم على الإسلام.

بل تتطلع أيضًا إلى دعوة ذلك الرجل الذي كانت زوجة له، لعله يدخل في دين الله، فتلتئم بذلك أسرتها، ويجتمع شملها مع زوجها وأولادها وتسعد في دنياها وأخراها.

تحرير محل النزاع:

١- وقع الإجماع على حرمة نكاح المشركات مطلقًا(١).

٢- وقع الإجماع على حرمة نكاح الكافر للمسلمة مطلقًا(٢).

٣- وقع الإجماع على أنهما إذا أسلما معًا فهما على نكاحهما الأول، ما لم يكن بينهما نسب، أو رضاع مطلقًا(٣).

قال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أجمع العلماء على أن الزوجين إذا أسلما معًا في حالة واحدة، أن لهما المقام على نكاحهما، ما لم يكن بينهما نسب ولا رضاع»(٤)، وقد أسلم خَلْقٌ في زمن النبي ﷺ ونساؤهم، وأُقِرُّوا على أنكحتهم، ولم يسألهم رسول الله ﷺ عن شروط النكاح، ولا عن كيفيته، وهذا أمرٌ عُلِمَ بالتواتر والضرورة، فكان يقينًا(٥).

٤- وقع الإجماع على أنه إذا أسلم الزوج وكانت زوجه كتابية أنهما على نكاحهما الأول(٦).

---

(١) الأم، للشافعي، (٦/ ١٤)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٣/ ١١٠)، تفسير القرطبي، (٣/ ٧١)، المغني، لابن قدامة، (٩/ ٥٤٨)، موسوعة الإجماع، لسعدي أبي جيب، (٢/ ١١٤٤)، الفتاوي، للشيخ شلتوت، (٢٧٦)، مجلة المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، (٢/ ١٣٩٩).

(٢) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، لمحمد بن أحمد بن جُزي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، دار عالم الفكر، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، (ص١٩٥)، الأم، للشافعي، (٦/ ١٤)، الإقناع، للحجاوي، (٣/ ١٨٦)، المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٤٥).

(٣) بدائع الصنائع، للكاساني، (٧/ ١٣٦)، بداية المجتهد، لابن رشد، (٢/ ٤٨)، تحفة المحتاج، للهيتمي، (٧/ ٣٢٩)، المغني، لابن قدامة، (١٠/ ٧)، التمهيد، لابن عبد البر، (١٢/ ٢٣).

(٤) التمهيد، لابن عبد البر، (١٢/ ٢٣).

(٥) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٦٤١).

(٦) التمهيد، لابن عبد البر، (١٢/ ٢٣)، أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٦٤٠)، المغني، لابن قدامة، (١٠/ ٣٢).

٥- وقع الإجماع على أنه بمجرد إسلام المرأة فقد حرم الجماع بينهما إذا كان الزوج وثنيًّا ووجب التفريقُ الحسيُّ.

قال الشافعي رحمه الله في كتاب الأم: «الناس لا يختلفون في أنه ليس له أن يطأها في تلك الحال إذا كانت وثنية»[١]، وقال البيهقي في السنن الكبرى: «باب الزوجين الوثنيين يسلم أحدهما فالجماع ممنوع حتى يسلم المتخلف منهما؛ لقول الله عز وجل: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠]»[٢].

وقال القرطبي رحمه الله: «وأجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه؛ لما في ذلك من الغضاضة على الإسلام»[٣].

وإن مما يجدر ذكره هنا -قبل الدخول في سرد مذاهب الفقهاء -رحمهم الله- في أثر إسلام أحد الزوجين، وبقاء الآخر مصرًّا على كفره- أنهم جميعًا -بعد نزول آية الممتحنة- يتفقون على أنه بإسلام أحد الزوجين وبقاء الآخر على الكفر تتوقف الحياة الزوجية بين الزوج الكافر والزوجة المؤمنة، وتتوقف الحياة الزوجية بين الزوج المؤمن والزوجة الوثنية الكافرة، فلا جماع ولا انكشاف ولا إنجاب، ولا أي شيء من المسِّ، ولا أي شيء من دواعي الجماع بينهما، ولا يحقُّ للكافر الوثني أن يعود إلى الحياة الزوجية ما دام على كفره، وإنما يحقُّ أن يعود إلى الحياة الزوجية إذا أسلم فرضِيَ بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًّا ورسولًا[٤].

قال ابن عبد البر: «لم يختلف العلماء أن الكافرة إذا أسلمت ثم انقضت عدتها أنه لا

(١) الأم، للشافعي، (٦/ ٣٩٦).
(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ١٨٥).
(٣) تفسير القرطبي، (٣/ ٧٢).
(٤) بحث: أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، د. محمد عبد القادر أبو فارس، ضمن بحوث المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الثاني، (ص٣٢٧)، ذو القعدة ١٤٢٣هـ- يناير ٢٠٠٣م.

وقتادة السدوسي، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم[١]، وعبد الله بن شبرمة[٢] في رواية، وأبي ثور[٣]، وهو رواية عن أحمد بن حنبل، تبعه عليها بعض أصحابه، ومذهب أبي محمد بن حزم، كذلك هو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة إذا كانت الزوجة غيرَ مدخولٍ بها، وهو مذهب سفيان الثوري إذا كان الزوجان في دار الحرب خاصة.

٢- يبطل عقد النكاح بينهما إذا سبق الزوجُ الزوجةَ بالإسلام، ولم تُسلم معه في نفس المجلس، وقد عرض عليها الإسلام، وليست كتابية، وهذا مذهب المالكية، وابن قيم الجوزية.

٣- يبطل عقد النكاح بينهما إذا أسلم الزوج، ولم تُسْلِم الزوجة بعده في مدة يسيرة، وهذا مذهب بعض المالكية، كابن القاسم.

٤- يبطل عقد النكاح بينهما إذا أسلم أحدهما قبل الآخر، ولم يُسلم الآخر منهما في عدة الزوجة، وهذا مذهب مجاهد المكي في الرواية الصحيحة عنه، وهو رواية عن الحسن البصري، وعطاء بن أبي رباح، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الله بن شبرمة، كذلك هو مذهب الأوزاعي والليث بن سعد، والمالكية في الزوجة تُسلم أولًا،

ابن عباس، وعائشة، وأبي هريرة، وابن عمر، توفي سنة ١٠٥هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٧/ ٧)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ١٢).

(١) عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، القرشي العدوي المدني، مولى عمر بن الخطاب، وكان كثير الحديث ضعيفًا جدًّا، روى عن أبيه زيد بن أسلم، وأبي حازم سلمة بن دينار، وصفوان بن سليم، ومحمد بن المنكدر، توفي سنة ١٨٢هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٥/ ٤١٣)، تهذيب الكمال، للمزي، (١٧/ ١١٤).

(٢) عبد الله بن شبرمة، الضبي، الإمام العلامة، فقيه العراق، قاضي الكوفة، حدَّث عن أنس بن مالك، وأبي الطفيل عامر بن واثلة، وأبي وائل شقيق، وعامر الشعبي، توفي سنة ١٤٤هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٦/ ٣٥٠)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٦/ ٣٤٧).

(٣) أبو ثور، إبراهيم بن خالد، الكلبي، الإمام الحافظ الحجة المجتهد، البغدادي الفقيه، مفتي العراق، أخذ الفقه عن الشافعي، سمع من سفيان بن عيينة، وعبيدة بن حميد، وأبي معاوية الضرير، ولد في حدود سنة ١٧٠هـ، وتوفي سنة ٢٤٠هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص٩٢)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٢/ ٧٢).

والشافعية، والحنابلة، وإسحاق بن راهويه.

٥- يبطل عقد النكاح بينهما إذا انتقل المسلم منهما من دار الحرب إلى دار الإسلام، وهذا مذهب الحنفية خاصة.

٦- يبطل عقد النكاح بينهما ساعةَ إسلامِ أحدِهِمَا، وذلك إذا كانا غيرَ كتابيين، أما إذا كانا كتابيين فيفرَّق بينهما، وهذا مذهب عطاء بن أبي رباح في رواية عنه، وظاهرُ المنقولِ عن طاوس[(١)] ومجاهد وسعيد بن جبير في بعض الروايات.

٧- يبطل عقد النكاح بينهما إذا أسلم أحدهما في دار الحرب، وحاضت الزوجة ثلاث حيض، ولم يُسلم الآخر منهما، وهذا مذهب الحنفية خاصة.

٨- يبطل عقد النكاح بينهما إذا أسلم أحدهما، ودُعِيَ الآخر إلى الإسلام فأبى أن يُسلم، وهذا قول عمر بن عبد العزيز في رواية، والزهري من وجه ضعيف.

٩- لا يبطل عقد النكاح بينهما مطلقًا إلا بقضاء القاضي، وهذا مقتضى قول طاوس اليماني، وسعيد بن جبير، والحكم بن عتيبة[(٢)]، وإحدى الروايات عن عمر بن عبد العزيز، وفي زواية ضعيفة عن الزهري، وهو ظاهرُ قولِ عبد الله بن عباس، كما كان يرى للزوجة المسلمة إبطالَهُ باختيارها، وترك زوجها الكافر.

١٠- لا يبطل عقد النكاح بينهما إذا كانا جميعًا في دار الإسلام إلا بقضاء القاضي، وهذا مذهب الحنفية، وسفيان الثوري.

---

(١) طاووس بن كيسان، اليماني، الخولاني، الفقيه القدوة، عالم اليمن، الفارسي، ثم اليمني، الحافظ، روى عن جابر، وابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة، توفي سنة ١٠٦هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٤/ ٥٠٠)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ٣٨).

(٢) الحكم بن عتيبة الكندي، مولاهم الكوفي، الإمام الكبير، عالم أهل الكوفة، كان الحكم ثقة ثبتًا فقيهًا من كبار أصحاب إبراهيم، وكان صاحب سنة واتباع، ولد نحو سنة ٤٦هـ وتوفي سنة ١١٥هـ. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (٣/ ١٢٣)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ٢٠٨).

١١- لا يبطل عقد النكاح بينهما إلا بقضاء القاضي، أو بانتهاء العدة، وهذا مذهب الزهري في رواية.

١٢- ينتقل عقد النكاح بينهما إذا أسلم أحدهما دون الآخر إلى عقد جائز، ويكون النكاح موقوفًا، فإن أسلم الآخر منهما استمرَّ النكاح، ولها أن تنكح زوجًا غيره، وهذا رواية مضعفة عن أحمد بن حنبل، ومذهب داود بن علي الظاهري، وشيخ الإسلام ابن تيمية، كذلك هو مذهب ابن القيم في حالة سبق الزوجة بالإسلام.

١٣- ينتقل عقد النكاح بينهما إلى عقد جائز، يبيح للزوجة مفارقة الزوج إن شاءت، كما يبيح مكثها معه كزوجة إن شاءت، ما داما في موضعِ تمكينٍ، كدارِ إسلامٍ، وعليه تدل الرواية الصحيحة المحفوظة عن أمير المؤمنين عمر، والرواية عن أمير المؤمنين علي، وهو مذهب عامر الشعبي[(١)] وإبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان[(٢)].

وهذه الأقوال يمكن رَدُّهَا -كما سبق- إلى ثلاثة أقوال رئيسة على النحو التالي:

الأول: بطلان عقد النكاح السابق بين المسلمة وغير المسلم، والخلاف ضمن هذا القول على وقت البطلان فقط، وهو يشمل الأقوال من ١ إلى ٨، والقول الحادي عشر أيضًا، وهو أنه لا يبطل عقد النكاح إلا بقضاء القاضي، أو بانتهاء العدة، فهو يتوافق في النهاية مع من يقول ببطلان العقد بانتهاء العدة.

الثاني: لا يبطل عقد النكاح السابق إلا بقضاء القاضي مطلقًا، أو في دار الإسلام

---

(١) عامر بن شراحيل بن عبد الشعبي، الإمام، علامة العصر، حدَّث عن سعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبي موسى الأشعري، توفي سنة ١٠٤هـ. الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٦/ ٢٤٦)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٤/ ٢٩٤).

(٢) حماد بن أبي سليمان بن مسلم الكوفي، الأشعري، العلامة الإمام، فقيه العراق، روى عن أنس بن مالك، وتفقه بإبراهيم النخعي، وهو أنبل أصحابه وأفقههم، روى عنه تلميذه الإمام أبو حنيفة، وابنه إسماعيل بن حماد، والحكم ابن عتيبة، توفي سنة ١٢٠هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص٨٣)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٥/ ٢٣١).

فقط، هذا هو القول التاسع والعاشر والحادي عشر أيضًا.

الثالث: ينتقل العقد السابق من عقدٍ لازمٍ إلى عقدٍ جائزٍ، يُجيزُ لها أن تفارِقَهُ وتنكحَ زوجًا غيره إن شاءتْ، ولا يجوز له أن يطأها مطلقًا في دار الحرب، أو في دار الإسلام، وفقَ القول الثاني عشر -قول ابن القيم- ويجوز الوطء بينهما ما دامت في دار الإسلام، وفقَ القول الثالث عشر -قول عمر وعلي- والذي تبناه -فيما بعد- عامر الشعبي، وإبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان.

وبفحص هذه الأقوال نجد أنه باعتماد القول بالتفريق والإبطال لما بينهما من العقد، فقد اخْتُلِفَ في مسائلَ، هي:

١- نوع الإبطال الذي يلحق عقد النكاح:

القول الأول: هو فسخ يجب بعد انقضاء العدة، وهو رأي الأئمة الأربعة.

القول الثاني: هو طلاق.

القول الثالث: يبقى النكاح مع عدم المسيس حتى يحكم القاضي بالتفريق.

القول الرابع: يكون موقوفًا.

بحيث يتحول العقد إلى عقد جائز من جهة الزوجة، فلها أن تبقى معه من غير مسيس، ولها أن تفارقه وتنكح زوجًا غيره.

٢- كيفية الرد والاستئناف:

القول الأول: على القول بأنه فسخ بعد انقضاء العدة يكون الردُّ بعقد ومهر جديدين.

القول الثاني: يرجع الزوج إليها من غير احتياج إلى عقد جديد إذا أسلم قبل انقضاء عدتها.

القول الثالث: يرجع بعقد جديد، لكن بصداقها القديم.

القول الرابع: يستمر على النكاح القديم، ولو بعد انقضاء العدة، ولو طالت المدة!

٣- المدة التي يمكن للمتأخر فيها الرَّدُّ إلى الحياة الزوجية:

القول الأول: إذا أسلم المتأخر خلال عدتها استأنف حياته الزوجية، وإذا أسلم بعدها فلا سبيل له عليها، وهو مذهب الأئمة الأربعة.

القول الثاني: لا حدَّ للمدة التي يجوز فيها الردُّ، ما دامت لم تَنْكِحْ زوجًا غيره، وهو قول ابن تيمية وابن القيم.

الأدلة والمناقشات:

أدلة القول الأول:

من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وفتاوي الصحابة وفعلهم، وهو مذهب الأئمة الأربعة، وأتباع مذاهبهم، وطوائف كثيرة من السلف والخلف[1].

وخلاصته: بطلانُ عقد النكاح إمَّا بانقضاء العِدَّةِ، كما هو مذهب الأغلبية، أو بقضاء القاضي، كما هو مذهب الزهري في رواية.

واستدلوا لمذهبهم بالكتاب، والسنة، وآثار الصحابة.

أولًا: القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

(١) حاشية قليوبي على شرح المنهاج، (٣/ ٢٥٤)، زاد المحتاج بشرح المنهاج، لعبد الله بن الشيخ حسن الكوهجي، تحقيق: عبد الله الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٨م، (٣/ ٢٣٩-٢٤٠)، المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد، (٢/ ٢١٢)، الكافي، لابن عبد البر، (٢/ ٥٤٩-٥٥٠)، كشاف القناع، للبهوتي، (٥/ ١١٨)، المحرر، للمجد ابن تيمية، (٢/ ٢٨)، بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٣٣٦)، الدر المختار، للحصكفي، (٣/ ١٨٨-١٨٩).

وجه الدلالة:

نصت هذه الآية نصًّا صريحًا على عدم إرجاع المؤمنات المهاجرات إلى الكفار، وحرَّمَتْ بقاء المؤمناتِ زوجاتٍ للكافر، وأمرتْ كلَّ مؤمن يتزوج كافرة أن يفارقها، بقوله تعالى في الآية: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠].

قال ابن العربي -في قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠]-: «بيَّنَ أن العلة عدم الحل بالإسلام، وليس اختلاف الدارين»[١] والذي أوجب فُرْقَةَ المسلمة من زوجها هو إسلامها.

يقول الشوكاني: «إن عبارة: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] تعليل للنهي عن إرجاعهن، وفيه دليل على أن المؤمنة لا تحل لكافر، وأن إسلام المرأة يوجب فرقتها من زوجها لا مجرد هجرتها، والتكرير لتأكيد الحرمة، أو الأول لبيان زوال النكاح، والثاني لامتناع النكاح الجديد»[٢].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠]

قال ابن كثير رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠] تحريم من الله عز وجل، على عباده المؤمنين نكاحَ المشركات، والاستمرارَ معهن»[٣].

وقال ابن العربي -في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠]-: «هذا بيان لامتناع نكاح المشركة من جملة الكوافر، وهو تفسيره والمراد به. قال أهل التفسير: أَمَرَ الله تعالى كلَّ مَنْ كان له زوجة مشركة أن يُطَلِّقَهَا، وقد كان الكفار يتزوَّجون المسلمات، والمسلمون يتزوَّجون المشركات، ثم نَسَخَ الله ذلك في هذه الآية وغيرها،

(١) أحكام القرآن، لابن العربي، (٤/ ٢٣٠).
(٢) فتح القدير، للشوكاني، (٥/ ٢٨٦).
(٣) تفسير ابن كثير، (٨/ ٩٤).

وكان ذلك نسخ الإقرار على الأفعال بالأقوال»[١].

٣- قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ﴾[البقرة: ٢٢١].

دلت هذه الآية على حكمين:

الأول: تحريم زواج المسلم من المشركة حتى ولو أعجبته، طالما بقيت على شركها.

الثاني: تحريم زواج المسلمة من المشرك حتى ولو أعجبها وأَعجبَ أهلها، طالما بقي على شركه.

وعلة التحريم في الحالتين هي الشرك باعتباره الوصفَ المؤثرَ[٢].

موقع آية الممتحنة من آية البقرة:

«آية البقرة تمنع النكاح إطلاقًا بين المسلمين والمشركات، وبين المشركين والمسلمات، وقد جاء الإذن بعد ذلك (بآية المائدة) بزواج المسلمين من الكتابيات، وبقي المنع يشمل الباقي من النساء الكافرات أو المشركات، أما زواج المسلمة من غير المسلم فقد بقي ممنوعًا عملًا بعموم آية البقرة، وانعقد على ذلك الإجماع، كما هو معروف.

وجاءت آية الممتحنة تتناول عقود الزواج السابقة على الإسلام، ويهمنا في هذا البحث المرأة إذا أسلمت وبقي زوجها على دينه، وتركت بلادها -دار الكفر- والتحقت بدار الإسلام والهجرة، لقد نصت الآية بوضوح ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[الممتحنة: ١٠] وبينت علة ذلك، وهي عدم الحلية بين المؤمنات والكافرين.

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي، (٤/ ٢٣١).

(٢) إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، فيصل مولوي، (ص٢٤٩).

إذًا: آية البقرة منعت ابتداءَ النكاح بين المسلمة والكافر.

وآية الممتحنة أكَّدت هذا المنع بالنسبة للعقود السابقة، وللعقود الجديدة ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [الممتحنة: ١٠] -ولو بموجب عقود سابقة- ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] بموجب عقود جديدة.

وإذا كانت آية الممتحنة نزلت بمناسبة هجرة بعض المسلمات إلى المدينة، وجاء النهي عن إرجاعهن إلى الكفار، فإن تعليل هذا النهي لم يأتِ مبنيًّا على ظرف معين يقع فيه الإيذاء، أو التعذيب، أو الضغط على المرأة المسلمة من زوجها الكافر، وإنما جاء النهي معللًا (بعدم الحلية)، وهذا أمر لا علاقة له باختلاف الدار، ولا بالتعرض للأذى المحتَمَلِ.

فآية البقرة تمنع إنشاء عقود جديدة.

وآية الممتحنة تمنع استمرار العقود القديمة»[1].

ثانيًا: السنة المطهرة:

١- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ رَدَّ ابنتَهُ زينبَ على أبي العاص بن الربيع بمهرٍ جديد ونكاح جديد[2].

٢- عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: رَدَّ النبي ﷺ ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول ولم يُحْدِثْ نكاحًا[3].

---

(١) إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، فيصل مولوي، (٢٥٧).

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، (١١٤٢)، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب: الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر، (٢٠١٠)، وقال الترمذي: «هذا حديث فيه مقال».

(٣) أخرجه أبوداود، كتاب الطلاق، باب: إلى متى تُرَدُّ عليه امرأته إذا أسلم بعدها، (٢٢٤٠)، والترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، (١١٤٣)، وقال: «ليس بإسناده بأس، ولكن لا نعرف وجه هذا الحديث، ولعله قد جاء هذا من قبل داود بن حصين من قبل حفظه».

درجة الحديث الأول:

قال الترمذي رحمه الله -بعد رواية الحديث-: هذا حديث في إسناده مقال، والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم أن المرأة إذا أسلمت قبل زوجها، ثم أسلم زوجها وهي في العدة أن زوجها أحقُّ بها ما كانت في العدة، وهو قول مالك بن أنس، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحق[(١)].

وفي نيل الأوطار: وفي إسناده حجاج بن أرطاة، وهو معروف بالتدليس، وأيضًا لم يسمعه من عمرو بن شعيب، كما قال أبو عبيد، وإنما حمله عن العرزمي وهو ضعيف، وقد ضعَّفَ هذا الحديثَ جماعةٌ من أهل العلم[(٢)].

درجة الحديث الثاني:

قال الترمذي رحمه الله -قبل أن يرويه-: وفي الحديث الآخر أيضًا مقال. وقال -بعد أن رواه-: هذا حديث ليس بإسناده بأسٌ، ولكن لا نعرف وجه هذا الحديث، ولعله قد جاء هذا من قِبَلِ داود بن الحصين من قِبَلِ حفظه. فعبارة الترمذي واضحة أنه لم يصحح الحديثَ، بل ذَكَرَ ضعفَ ضبطِ داودَ بنِ الحصين وحفظه، وقد رَدَّ كثير من العلماء رواية داود بن الحصين وبخاصة إذا روى عن عكرمة، وتجنبوا روايته[(٣)].

وجه الدلالة من الحديثين:

١- أن الرسول ﷺ حبس ابنته زينب عن أبي العاص بعد غزوة بدر والمنِّ عليه،

---

(١) سنن الترمذي، (٣/ ٤٤٧).

(٢) فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ٤٢٣)، نيل الأوطار، للشوكاني، (٦/ ١٩٤)، ويراجع ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ومعه ذيل ميزان الاعتدال، لأبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، وعبد الفتاح أبي سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م، (٢/ ١٩٧).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ٦-٧).

على أن يبعث زينب، وجاء بها زيد بن حارثة وظلَّتْ عند أبيها.

٢- عند هجرتها وحياتها في المدينة انقطعتِ العشرةُ الزوجية بينها وبين أبي العاص.

٣- بقيت العِشرة الزوجية منقطعة حتى أسلم أبو العاص، فأعادها الرسولُ ﷺ إليه بعد إسلامه، فبعضُهُمْ يقولُ: وكانت في عدتها بعد نزول آية الممتحنة: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠] فأعادها إليه، وهي في عدتها، ومنهم من يقول: أعادها إليه بعد عدتها بعقد جديد ومهر جديد.

٤- ولفظُ: رَدَّ الرسولُ زينبَ على أبي العاص يدلُّ بوضوح على ما تقدَّمَ من انقطاع العشرة الزوجية والخلوة وسائر أسباب الجماع ودواعيه[١].

ثالثًا: فعل الصحابة ﵃ وفتاويهم:

١- ثبت أن عمر بن الخطاب ﵁ كان له زوجتان مشركتان[٢] قبل نزول هذه الآية، فلما نزلت قام بفراقهما، وهما: قريبة وأم كلثوم الخزاعية.

٢- أن عياض بن غنم ﵁ كانت تحته أم الحكم بنت أبي سفيان، وكانت مشركة فطلَّقَهَا فتزوجها عبد الله بن عثمان الثقفي[٣]، وكانت أروى بنت ربيعة بن عبد المطلب مشركة تحت طلحة بن عبيد الله، فطلَّقَهَا[٤].

٣- صح عن عمر بن الخطاب ﵁ أنه قضى في المرأة التي تسلم ويصر زوجها على الكفر أن يفرق بينهما.

---

(١) أثر إسلام أحد الزوجين، د. محمد أبو فارس، (ص ٣٢٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، (٢٧٣١).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهن، (٥٢٨٧).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم، (١٠/ ٣٣٥٠)، قال الحافظ في فتح الباري، (٩/ ٤١٩): «سنده حسن».

وذلك أن رجلًا من بني تغلب يقال له عباد بن النعمان كان تحته امرأة من بني تميم، فأسلمت فدعاه عمر، فقال: إما أن تُسْلِمَ، وإما أن أنزعها منك، فأبى أن يُسْلِمَ فنزعها منه[١].

٤- وعن جابر بن عبد الله بن حرام ﷺ أنه قال -لما سئل عن نكاحِ المسلمِ اليهوديةَ والنصرانيةَ-: «لا يَرِثْنَ مسلمًا ولا يَرِثُهُنَّ، ونساء أهل الكتاب لنا حِلٌّ ونساؤنا عليهم حرام»[٢].

وعبارة: «نساؤنا عليهم حرام» عبارة عامة تشمل العقد والوطء، فيحرم على المسلمة أن تنكح كافرًا كتابيًّا، ويحرم عليها أن تمكِّنَهُ من الوطء كذلك، والعبرة -كما هو معلوم- بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

٥- وعن ابن عباس ﷺ: «إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه»[٣].

وعنه أيضًا ﷺ في اليهودية أو النصرانية تكون تحت اليهودي أو النصراني فَتُسْلِمُ، فقال: «يُفَرَّقُ بينهما، الإسلامُ يعلُو ولا يُعْلَى عليه»[٤]، وسنده صحيح[٥].

وقد أفتى بهذا من التابعين عطاءُ بن أبي رباح، ومجاهد، والحسن، والحكم بن عتيبة، وسعيد ابن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعمر بن عبد العزيز، وطاوس، وقتادة وغيرهم[٦].

القول الثاني:

وخلاصته: لا يبطل عقد النكاح إلا بقضاء القاضي مطلقًا، أو في دار الإسلام فقط، وهو خلاصة القول التاسع والعاشر والحادي عشر أيضًا، وهو ظاهر قول ابن عباس، كما كان يرى للزوجة المسلمة إبطاله باختيارها، وترك زوجها الكافر.

---

(١) المرجع السابق، (٥/ ٩١).
(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ١٧٢)، المحلى، لابن حزم، (٧/ ٣١٢).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب: إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمي أو الحربي، (٥٢٨٧).
(٤) شرح معاني الآثار، للطحاوي، (٣/ ٢٥٧).
(٥) فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ٤٢١).
(٦) مصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ٩٠-٩١)، المحلى، لابن حزم، (٧/ ٣١٢)، فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ٤٢١).

وهو مقتضى قول طاوس، وسعيد بن جبير، وسفيان الثوري، والزهري في رواية عنه، وهو مذهب الحنفية[١].

ومذهب الحنفية: أن المرأة إذا أسلمت وهاجرت من دار كفر إلى دار الإسلام، فإن اختلاف الدارين يفرق بينها وبين زوجها، بمجرد صيرورتها في دار الإسلام.

وتفصيل ما أُجْمِلَ من مذهبهم في هذه القضية على المسائل التالية:

المسألة الأولى: أن يكون الزوجان من أهل دار الإسلام بالذمة، فإذا أسلم الزوج وزوجته ليست كتابية عرض عليها الإسلام، فإن أبت فَرَّقَ بينهما القاضي.

وكذلك إذا أسلمت الزوجة، فيعرض الإسلام على الزوج فإن أسلم وإلا فَرَّقَ بينهما القاضي[٢].

وبناءً عليه فإنه ما لم يفرق بينهما القاضي فهي امرأته[٣].

المسألة الثانية: أن يكون الزوجان من أهل دار الحرب، فإذا أسلم أحدهما ولم يهاجر، فهي امرأته حتى تحيض ثلاث حيض إن كانت من ذوات الحيض، أو تمضي ثلاثة أشهر، فإذا مضت هذه المدة ولم يُسْلِمِ الآخرُ منهما وقعت الفُرْقَةُ بينهما[٤].

وليست هذه بعدَّةٍ لشمولها غيرَ المدخول بها؛ إذ لا يفرقون بينهما[٥].

المسألة الثالثة: أن يكون الزوجان من أهل دار الحرب، فَيُسْلِمُ أحدهما، ثم يخرج إلى

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ٩١-٩٢)، أحكام القرآن، للجصاص، (٥/ ٣٣٠-٣٣١)، بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٣٣٦)، فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٤١٩)، حاشية ابن عابدين، (٤/ ٣٥٤-٣٥٥، ٣٥٩).

(٢) حاشية ابن عابدين، (٤/ ٣٥٤-٣٥٥، ٣٥٩).

(٣) فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٤١٩)، حاشية ابن عابدين، (٤/ ٣٥٩).

(٤) أحكام القرآن، للجصاص، (٥/ ٣٣٠)، شرح معاني الآثار، للطحاوي، (٣/ ٢٥٨).

(٥) فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٤١٩)، حاشية ابن عابدين، (٤/ ٣٦٣).

دار الإسلام، فهنا تقع الفُرْقَةُ لاختلاف الدار[١].

أدلة القول الثاني:

أما ما يتعلق بالمسألة الأولى، فبعد اتفاق الحنفية مع الجمهور في إبطال النكاح، وإيجاب الفُرْقة، واستدلالهم لذلك بأدلتهم، استدلوا لاشتراط القاضي بأدلة، منها:

١ - **قضاء عمر بالفُرْقَةِ**: حيث كان رجل من بني تغلب نصراني، تحته امرأة نصرانية فأسلمَتْ فَرُفِعَتْ إلى عمرَ، فقال له: إن أسلمتَ وإلَّا فرَّقْتُ بينكما، فقال له: لم أَدَعْ هذا إلا استحياءً من العرب أن يقولوا: إنه أسلم على بُضْعِ امرأة، قال: ففرَّقَ عمر بينهما[٢].

وجه الدلالة:

لو أن الفُرْقَةَ تقع بمجرد الإسلام لم يكن للتفريق الصادر عن عمر ﷺ معنًى، وقد وقع بمحضر الصحابة فكان إجماعًا[٣].

٢ - القياس والمعقول من وجهين:

أ- لا يجوز أن يكون مجرد الإسلام مبطلًا للنكاح؛ لأن الإسلام إنما عرف عاصمًا للأملاك، فكيف يكون مبطلًا لها، وإذا كان قد صحح ابتداءً عقد النكاح بين كافر وكافرة فالإبقاء عليه عند إسلام أحدهما أسهل وأولى[٤].

ب- إن إضافة انقطاع النكاح للإسلام لا نظير له في الشرع، ولا أصل يلحق به قياسًا بجامع صحيح معتبر، ولا يوجد نقلٌ سمعي يفيده، فكان مضافًا إلى قضاء القاضي[٥].

---

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي، (٣/ ٢٥٩)، أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٤٣٠).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ٩٠ - ٩١)، الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، دار عالم الكتب، بيروت، (٤/ ٦ - ٧)، التاريخ الكبير، للبخاري، (٤/ ٢١٢).

(٣) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٣٣٧).

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٣٣٧).

(٥) فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٤١٩).

وأما في حالة أن يكون الزوجان من أهل دار الحرب، وعدم وجدان القاضي أو ولي الأمر، وهي المسألة الثانية في مذهبهم فيقام شرط البينونة في الطلاق الرجعي مقام القاضي، وإقامة الشرط مقام العلة عند تعذر اعتبار العلة جائز، فنزل انقضاء ثلاث حيضات مقام تفريق القاضي[١].

على أن الحنفية لا يعتبرونها عدة، وإنما سببًا أو شرطًا لوقوع الفُرْقَةِ.

وأما المسألة الثالثة: وهي اعتبار اختلاف الدار موجبًا لوقوع الفُرْقَةِ في حال كون الزوجين من أهل دار الحرب، فَيُسلم أحدهما، ثم يخرج إلى دار الإسلام، فهنا تقع الفرقة، لاختلاف الدار[٢].

وقد وَرَدَ ما يفيد هذا الاعتبار عند المالكية أيضًا[٣].

ومعنى اختلاف الدارين الذي تتحقق به الفُرْقَةُ عند الحنفية ومن معهم هو أن يكون أحد الزوجين من أهل دار الإسلام حقيقةً أو حكمًا، بالإسلام أو الذمة، والآخر من أهل دار الكفر - أي: كافرًا حربيًّا- كأن يُسلِم أحد الزوجين في دار الكفر، ثم يهاجر إلى دار الإسلام، أو يخرج أحد الزوجين من دار الكفر إلى دار الإسلام، ذميًّا، أو مستأمنًا، ثم يُسلم أو يعقد عقد الذمة، أو يخرج المسلم من دار الإسلام إلى دار الكفر مرتدًّا عن دينه، أو يخرج الذمي من دار الإسلام إلى دار الكفر ناقضًا للعهد، ففي جميع هذه الأحوال تجب الفرقة بين الزوجين؛ لتباين الدارين بينهما.

أما إذا كان الزوجان مسلمين، فخرج أحدهما إلى دار الكفر بأمان أو بغيره، فلا تقع الفُرْقَةُ؛ لأنهما من أهل دار واحدة، وإن كان أحدهما مقيمًا في دار الكفر، والآخر في

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٣٣٨)، فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٤٢٢).
(٢) أحكام القرآن، للجصاص، (٥/ ٣٣٠)، شرح معاني الآثار، للطحاوي، (٣/ ٢٥٩).
(٣) أحكام القرآن، لابن العربي، (٤/ ٢٣٠)، تفسير القرطبي، (١٨/ ٦٣-٦٤).

دار الإسلام، فاختلاف الدار لا أثر له بالنسبة للزوجين المسلمين[(١)].

وقد استدلوا لمذهبهم بأدلة من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والمأثور، والمعقول، والقياس.

أولًا: القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَـٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾[الممتحنة: ١٠].

وجه الدلالة:

دلت الآية على وقوع الفرقة بين الزوجين متى اختلفت الدار بينهما من وجوه عديدة:

أ- دلَّ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ...﴾[الممتحنة: ١٠] على أنَّ الفرقة تقع بين الزوجة التي أسلمت بدار الكفر، ثم هاجرت إلى دار الإسلام، وبين زوجها الذي تركته بدار الكفر كافرًا، فإن الأمر بعدم إرجاعها إلى زوجها الكافر في دار الكفر، دليل على انقطاع العصمة بينهما بسبب اختلاف الدار بينهما.

ب- ودلَّ قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] على وقوع الفُرْقَةِ بين الزوجين، متى اختلفت الدار بينهما؛ لأن عدم الحل إنما يكون عند رفع النكاح وزواله.

ج- ودلَّ قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ﴾[الممتحنة: ١٠] على وقوع الفُرْقَةِ بسبب اختلاف الدار؛ لأن الأمر بِرَدِّ مهر الزوجة المسلمة المهاجرة إلى دار الإسلام على زوجها الكافر المقيم بدار الكفر دليلٌ على انقطاع عصمة الزوجية بينهما؛ لأن الزوجية لو كانت باقية لما استحق الزوج رَدَّ المهر إليه؛ لأنه لا يجوز أن يستحق البضع وبدلَهُ.

د- ودلَّ قوله تعالى: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾[الممتحنة: ١٠]

---

(١) المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٥١)، تبيين الحقائق، للزيلعي، (٢/ ١٧٦).

على وقوع الفُرْقَةِ بين الزوجين، بسببِ اختلافِ الدارِ؛ لأن الله ﷻ أحلَّ المسلماتِ المهاجراتِ إلى دارِ الإسلامِ للمؤمنين من غيرِ شرطٍ، إلا إعطاؤهُنَّ المهورَ، وهذا دليلٌ على عدم بقاء زواجِهِنَّ الأولِ؛ لأنه لو كان النكاح الأول باقيًا، لما جاز للمؤمنين نكاح المهاجرات بإسلامهن.

هـ- ودلَّ أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾[الممتحنة: ١٠]على وجوب الفُرْقَةِ بين الزوجين، بسبب اختلاف الدار بينهما؛ لأن الله ﷻ نهى المؤمنين أن يُمْسِكُوا بعصمِ الكوافر فالكافر الذي أسلم في دار الكفر، ثم هاجر إلى دار الإسلام، وترك زوجته الكافرة في دار الكفر، يفرَّق بينهما؛ لأن اختلاف الدار أوجبَ انقطاعَ العصمة بينهما، والمراد بالعصمة هنا: النكاح، فقد انقطع النكاح بينهما؛ لاختلاف الدار بينهما[١].

ثانيًا: السنة المطهرة:

استدلوا بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ رَدَّ ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد، ونكاح جديد[٢].

وجه الدلالة:

دلَّ الحديث على أن تباين الدارين يوجب الفرقة بين الزوجين؛ لأن العقد الجديد كان بالمدينة.

ثالثًا: المأثور:

ما روي عن عمر بن الخطاب ﵁ أنه لما أراد أن يهاجر إلى المدينة، نادى بمكة:

---

(١) أحكام القرآن، للجصاص، (٥/ ٣٣٠)، المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٥١)، الجوهر النقي مع سنن البيهقي، (٧/ ١٨٨).

(٢) سبق تخريجه.

«من أراد أن يرمل زوجته فليلقني وراء هذا الوادي»[١].

رابعًا: المعقول، وذلك من أربعة أوجه:

الوجه الأول:

أن تباين الدارين مُفَوِّتٌ لمقاصد النكاح؛ لأنه مع اختلاف الدار لا يتمكن الزوجان من الانتفاع بالنكاح عادةً، فلم يكن لبقائه فائدة فيزول؛ إذ يكون الزوجان بحال يتعذر معها انتظام التعاون المنشود، كالمسلم إذا ارتدَّ عن الإسلام، ولحق بدار الحرب، فإنه يزول ملكه عن أمواله، وتعتق أمهات أولاده، فكذلك إذا اختلفت الدار بين الزوجين، زالت الفائدة من النكاح[٢].

الوجه الثاني:

ولأن أهل دار الحرب كالموتى في حق أهل دار الإسلام؛ ولهذا لو التحق بهم المرتد جَرَتْ عليه أحكام الموتى، فكما لا تتحقق عصمة النكاح بين الحي والميت، فكذلك لا تتحقق عند تباين الدارين حقيقةً وحكمًا[٣].

الوجه الثالث:

ولأن الدار اختلفت بين الزوجين حقيقةً وحكمًا، فوجب أن تقع الفرقة بينهما، كالحربية إذا دخلت دار الإسلام بأمان، ثم أسلمت، فإن الفرقة تقع بينها وبين زوجها الذي في دار الحرب في الحال[٤].

---

(١) أخرجه: ابن الأثير في أسد الغابة، (٣/ ٦٤٨، ٦٤٩)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وضعفه الألباني في دفاع عن الحديث النبوي، (ص ٥٢-٥٣).
(٢) المبسوط، للسرخسي، (٥/ ٥١).
(٣) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٣٣٨).
(٤) أحكام القرآن، للجصاص، (٥/ ٣٣٠-٣٣١).

الوجه الرابع:

ولأن اختلاف الدارين يؤثر في انقطاع العصمة، كما يؤثر في المنع من الميراث، ألا ترى أن الذمي لو مات في دار الإسلام وخلَّفَ مالًا وله ورثة من أهل الحرب في دار الحرب، لم يستحقوا من إرثه شيئًا، وجُعِلَ مالُهُ في بيت المال؛ لاختلاف الدارين، ولو كان ورثته ذميين في دار الإسلام لكانوا هم أحقَّ بتركتِهِ من جماعة المسلمين؛ لأنه لم تختلف الدار بينهم؛ لأن الجميع من أهل دار الإسلام[١].

خامسًا: القياس:

أن الفُرْقَةَ تقع بين الزوجين في الحال إذا ثبت أن بينهما رضاعًا أو نسبًا.

فكذلك إذا اختلفت الدار فُرِّقَ بينهما في الحال[٢].

القول الثالث:

وخلاصة هذا القول: أن العقد ينتقل من عقد لازم إلى جائز، يجيز للمرأة أن تفارق وتنكح زوجًا آخر إن شاءت، ويكون العقد موقوفًا، ولا يَحِلُّ له أن يطأها مطلقًا، لا في دار حرب أو إسلام، وهذا مذهب ابن القيم وشيخه رحمهما الله.

ويجوز الوطء بينهما مادامت في دار الإسلام، ولم يكن زوجها محاربًا لدينها؛ وفقًا لما رُوِيَ عن عمر وعلي، وبه قال الشعبي والنخعي وحماد بن أبي سليمان[٣] وانتصر له الجديع، ورأى أنه أعظم في تأليف القلوب، وألصق بما قامت عليه الدعوة النبوية[٤].

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٧٣٦).

(٢) فتح القدير، لابن الهمام، (٣/ ٤٢٤).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة، (٥/ ٩٢)، مصنف عبد الرزاق، (٦/ ٨٤)، (٧/ ١٧٥).

(٤) إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، د. عبد الله الجديع، (ص١٨٤).

أدلة القول الثالث:

من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والأصول، والمعقول، وحاصلها ما يلي:

أولًا: القرآن الكريم:

١ - آية سورة الممتحنة:

وجه الدلالة:

آية الممتحنة لم تَقُلْ: إن عقد النكاح قد انقطع بين المهاجرة وزوجها الكافر المحارب، إنما أباحت لها النكاح، وجاءت قصة زينب فأثبتت استمرارَ العقد القديم، ونفيُ الحِلِّ لا يعني إبطال العقد السابق؛ لأنه لم يبطل عقد زواج زينب، وإنما يعني: منع تمكين العدو الكافر المحارب من المسلمة.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠].

وجه الدلالة:

لو أفادت هذه الآيةُ انقطاعَ الزواجِ ما احتاجَ عمرُ إلى أن يطلق زوجتيه اللتين كانتا بمكة مشركتين.

ثانيًا: السنة المطهرة:

قصة زينب وغيرها في السنة النبوية، وقد تقدمت.

وجه الدلالة:

ما جرى عليه العمل بعد الهجرة، فبقاء طائفة من المؤمنين بمكةَ أمرٌ مقطوع به؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾[النساء: ٩٨]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ﴾[الفتح: ٢٥]، ومن المحتمل أن يكون بين هؤلاء امرأة مسلمة مع زوج كافر، أو رجل مسلم مع زوجة كافرة، بل ما يؤكد وقوع ذلك قصة أم الفضل لبابة بنت الحارث الهلالية زوجة العباس بن

عبد المطلب، وقد أسلمت قبله وبقيت عنده، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «كنت أنا وأمي من المستضعفين، أنا من الولدان، وأمي من النساء»[1]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «إنه لم يكن مع أبيه على دين قومه»، وعلَّق الذهبي على ذلك بقوله: «فهذا يُؤْذِنُ بأنهما أسلما قبل العباس وعجزا عن الهجرة»[2]، وكذلك قصة زينب بنت النبي ﷺ ومُكْثها تحت زوجها أبي العاص بن الربيع، وهي مسلمة وهو يومئذ كافر، هاتان القصتان دلَّتا أنه بعد الهجرة استمرَّ العمل على أن اختلاف الدين لم يكن يفرِّقُ بين المرأة وزوجها، وأنه لم تأتِ الشريعة بما يضادُّ ذلك قبل آية الممتحنة.

ثالثًا: الأدلة الأصولية:

شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يَرِدْ في شرعنا ما ينسخه، واختلاف الدين لم يوجب على نوح ولوط مفارقة زوجتيهما الكافرتين، ولم يوجب على آسية مفارقة زوجها فرعون.

رابعًا: المعقول:

١- إن أنكحة الكفار فيما بينهم صحيحة، ولا تبطل إذا أسلم الزوجان، إلا إذا كانت المرأة لا تحل لزوجها حسب أحكامنا الشرعية، ولا يؤمر الزوجان بتجديد النكاح.

وهذا ما جرى عليه العمل بين المسلمين قبل الهجرة، فهو دليل على أن تغيير الدين لم يكن مؤثِّرًا في صحة عقد النكاح السابق.

٢- إن التفريق بمجرده لا يحقق مصلحة، بل هو مفسدة، ولا يناسب التبشير بدين الإسلام، وقد قال ابن القيم رحمه الله: «إن المرأة إذا علمت، أو الزوج أنه بمجرد إسلامه يزول النكاح، ويفارق من يحبُّ، ولم يَبْقَ له عليها سبيلٌ إلَّا برضاها ورضا

---

(١) أخرجه: البخاري، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه ؟، (١٣٥٧)، عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفًا.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٢/ ٣١٥).

وليها ومهر جديد، نَفَرَ عن الدخول في الإسلام، بخلاف ما إذا علم كل منهما أنه متى أسلم فالنكاح بحاله، ولا فراق بينهما إلَّا أن يختار هو المفارقة، كان في ذلك من الترغيب في الإسلام ومحبته ما هو أدعى إلى الدخول فيه»[١].

مناقشة الأدلة:

أولًا: مذهب الجمهور:

١- نوقشت دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾[الممتحنة: ١٠] بأن الآية لا تدلُّ على بطلان عقد النكاح، وإنما تدل على النهي عن رَدِّ المسلمات المهاجرات إلى أزواجهن الكفار، فأين في هذا ما يقتضي أنها لا تنتظر زوجها حتى يصير مسلمًا مهاجرًا إلى الله ورسوله، ثم تُرَدُّ إليه؟[٢].

٢- ونوقشت دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠]، بأنها لا تدلُّ على البطلان؛ لأن عمر وغيره عمدوا إلى تطليق نسائهم المشركات بمكة امتثالًا لها، ولم ينفسخ عقد النكاح بينهم وبينهن بمجرد نزولها، فهو طلاق وليس بفسخ.

٣- كما نوقشت قصةُ زينبَ وردُّها إلى زوجها بأن النبي ﷺ لم يُحْدِثْ شيئًا حين رَدَّهَا، أي: لا نكاحًا ولا صداقًا، وإنما رَدَّهَا إليه بنفس النكاح الأول، ويدلُّ هذا على أنه لم ينفسخ نكاحها لا بإسلامها ولا بهجرتها.

وأجاب الجمهور عن دلالة آية الممتحنة مع آية البقرة على فسخ النكاح، وتحريم بقاء المسلمة في عصمة زوجها الكافر بما يلي:

١- التحريم يمنع العقد والوطء معًا وليس الوطء فحسب، كما أن التحريم يعني: المنع حالًا

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٦٩٤).

(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٦٨٦).

واستقبالًا وإذا كان ما سبق عمله في الماضي قائمًا في الحاضر فإنه يطلب منعه والتوقف عنه فورًا.

قال تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾[البقرة: ٢٢١]، فإذا استمرَّ النكاح السابق دون إسلام المشرك كان هذا مخالفة صريحة للنص، إلا أن يقوم دليل التخصيص أو التقييد، ولقد تقرَّرَ عند الأصوليين أن النهي يقتضي الفورَ والدوامَ والتكرارَ [١].

٢- علة التحريم هي اختلاف الدين، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وهذه العلة موجودة في العقود السابقة على التحريم، والأصل في التحريم أن يشمل العقودَ الجديدة، ومَنْعَ استدامة العقود القديمة.

٣- قاعدة: يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء[٢]، أو البقاء أسهل من الابتداء[٣]، محلها حيث لا توجد مخالفات تتعلق بصلب العقد، فإذا كان الأمر متعلقًا بصلب العقد ومحله وهو الزوجة فلا محل لها، كما لو ثبت بينهما رضاع أو نسب فلا بد من التفريق ولا ترد هذه القاعدة، وعليه: فآية البقرة تمنع ابتداءَ عقودٍ جديدةٍ، وآية الممتحنة تمنع امتدادَ عقودٍ سابقةٍ.

٤- بعد التبسليم بوجود خلاف قديم ومتقدم يظهر أنه بعد وفاة حماد بن أبي سليمان الذي كان يروي قول النخعي ويفتي به بعد الشعبي لم يسمع هذا القول بعد ذلك، فالإجماع يُسلَّم بعد زمن حماد، لا سيما وأن سائر المذاهب السنية الأربعة والظاهرية مع الشيعة الزيدية لم يُرْوَ عنهم إلا إبطال النكاح والتفريق، باستثناء ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ والشيعة الجعفرية، فإنهم اعتبروا العقد موقوفًا، ولا يَحِلُّ به الوطءُ.

---

(١) التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني، (١/ ٣٦٣- ٣٦٤).

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، (١/ ٩٤).

(٣) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، (١/ ٩٥).

فكان المنع من الوطء والتفريق موطنَ إجماع صحيح منعقد.

ثانيًا: مذهب الحنفية ومن معهم:

١ - مناقشة أدلتهم من القرآن:

استدلالهم بآية سورة الممتحنة يجاب عنه بأن الذي أوجب الفرقة بين المسلمة المهاجرة إلى دار الإسلام وزوجها الكافر في دار الكفر هو إسلامها، لا هجرتها، أي: هو اختلاف دينِها عن دينِه، لا دارِها عن دارِه.

وفي هذا يقول ابن العربي: «الذي أوجب فُرْقَةَ المسلمة من زوجها هو إسلامُها، لا هجرتُها؛ لأن الله ﷻ قد قال: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] فبيّنَ أن العلة عدم الحِلِّ بالإسلام، وليس باختلاف الدارين»[1]، ووافقه القرطبي حيث قال: «هذا أدلُّ دليلٍ على أن الذي أوجب فُرْقَةَ المسلمة من زوجها إسلامُها، لا هجرتُها... وقال ابن عبد البر: لا فَرْقَ بين الدارين، لا في الكتاب والسنة، ولا في القياس، وإنما المراعَى في ذلك الدينانِ، فباختلافهما يقع الحكم وباجتماعهما، لا بالدار، والله المستعان»[2].

وقال ابن القيم: «قال الجمهور: لا حجة لكم في شيء من ذلك؛ فإن قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ﴾[الممتحنة: ١٠] إنما هو في حال الكفر؛ ولهذا قال: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[الممتحنة: ١٠] ثم قال: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] وأما قوله: ﴿وَآتُوهُم مَّا أَنفَقُوا﴾[الممتحنة: ١٠] فقد تنازع الناس فيه، فقالت طائفة: هذا منسوخ، وإنما كان ذلك في الوقت الذي كان يجب فيه رَدُّ المهر إلى الزوج الكافر إذا أسلمت امرأته، وأما من لم يَرَهُ منسوخًا فلم يجب عنده رَدُّ المهر لاختلاف الدارين، بل لاختلاف

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي، (٤/ ٢٣٠).

(٢) تفسير القرطبي، (١٨/ ٦٣-٦٤).

الدين، ورغبة المرأة عن التربص بإسلامه؛ فإنها إذا حاضت حيضة ملكت نفسها، فإن شاءت تزوجت وحينئذٍ تَرُدُّ عليه مهرَهُ، وإن شاءت أقامت وانتظرت إسلامه.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] فإنما ذلك بعد انقضاء عدتها ورغبتها عن زوجها، وعن التربص بإسلامه، كما قال تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا﴾[البقرة: ٢٣٠] والمراد بعد انقضاء عدتها ورضاها، وأما قوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠] فهذا لا يدلُّ على وقوع الفرقة باختلاف الدار، وإنما يدلُّ على أن المسلم ممنوعٌ من نكاح الكافرة المشركة، ونحن لا نقول ببقاء النكاح مع شركها، بل نقول: إنه موقوفٌ فإن أسلمتْ في عدتها أو بعدها فهي امرأته»[١].

وأجاب الحنفية عن ذلك:

بأن الآية الكريمة واردة في بيان حكم المؤمنات المهاجرات من دار الحرب إلى دار الإسلام، مفارقات أزواجهن المشركين في دار الحرب، والحكم الذي وردت به الآية هو وقوعُ الفُرْقَةِ بينَ المؤمنة المهاجرة إلى دار الإسلام، وبين زوجها الكافر في دار الحرب، وإباحة نكاحها لمن شاءت من المسلمين، فدلالة الآية على وقوع الفرقة باختلاف الدارين واضحة[٢].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[الممتحنة: ١٠] نصٌّ في وقوع الفُرْقَةِ بين الزوجين باختلاف الدار؛ لأن الزوجية لو كانت باقية بينهما لكان هو أحق بها[٣].

وأجيب عن ذلك:

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٧٣١-٧٣٢).

(٢) أحكام القرآن، للجصاص، (٣/ ٤٣٠)، أحكام القرآن، لابن العربي، (٤/ ٢٣٠)، تفسير القرطبي، (١٨/ ٦٣-٦٤).

(٣) الجوهر النقي، لابن التركماني، (٧/ ١٨٩).

بأن الآية الكريمة لا دلالةَ فيها على وجوب الفُرْقَةِ بين الزوجين في الحال عند اختلاف الدار بينهما، بل غاية ما تدلُّ عليه، هو أن الذي يوجب الفُرْقَةَ بين المسلمة وزوجها الكافر هو إسلامُها لا هجرتُها؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠] فبين أن العلة عدم الحل بالإسلام، وليس باختلاف الدارين[١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠]، لا دلالةَ فيها على وجوب الفُرْقة بينهما عند اختلاف الدار، بل غاية ما تدلُّ عليه الآية -كما قال ابن القيم-: أن المسلم لا يجوز له أن يتزوج المشركة، وإذا أسلم لا يبقى النكاح بينهما إلا إذا أسلمت أثناء العدة، أما إذا لم تُسْلِمْ، فيُفَرَّق بينهما؛ لاختلاف الدين بينهما[٢].

٢- مناقشة أدلتهم من السنة:

الحديث الذي استدلوا به، ضعيف الإسناد[٣]، فقد قال الإمام أحمد عن هذا الحديث: إنه ضعيفٌ أو واهٍ، ولم يسمعه الحجاج[٤] من عمرو بن شعيب إنما سمعه من محمد ابن عبيد العرزمي[٥]، والعرزمي حديثه لا يساوي شيئًا، والحديث الصحيح: «أن النبي ﷺ أقرَّهما على النكاح الأول»[٦]، وقال الترمذي: «في إسناده مقال»[٧]، وقال الدارقطني:

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي، (٤/ ٢٣٠)، تفسير القرطبي، (١٨/ ٦٣).

(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٧٣٢).

(٣) لأن فيه الحجاج بن أرطاة، قال عنه ابن حجر: «كثير الخطأ والتدليس»، تقريب التهذيب، (١/ ١٥٢).

(٤) هو الحجاج بن أرطأة بن ثور بن هبيرة النخعي الكوفي، قاضٍ من أهل الكوفة، صدوق كثير الخطأ والتدليس، توفي بخراسان أو بالري سنة ١٤٥هـ. تقريب التهذيب، (١/ ١٥٢)، وتاريخ بغداد، (٨/ ٢٣٠)، وميزان الاعتدال، (٢١٣/١).

(٥) هو محمد بن عبيد الله بن أبي سليمان العرزمي الفزاري الكوفي، أبو عبد الرحمن، كان يحفظ الحديث ويرويه، وليس بثقة، ضاعت كتبه فحدَّث من حفظه، فأتى بمناكير، ولد سنة ٧٧ هـ، وتوفي سنة ١٥٥ هـ، تقريب التهذيب، (٢/ ١٨٧)، والأعلام، (٦/ ٢٥٨).

(٦) مسند الإمام أحمد، (١/ ٣٥١).

(٧) سنن الترمذي، (٣/ ٤٤٧).

«هذا الحديث لا يثبت، وحجاج لا يُحْتَجُّ به، والصواب حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ رَدَّها بالنكاح الأول»[١].

وعلى فرض صحته، فهو معارَض بحديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي سبق بيانه، وهو أصح منه.

قال البيهقي: «بلغني عن أبي عيسى الترمذي أنه قال: سألت عنه البخاري رحمه الله فقال: حديث ابن عباس أصح في هذا من حديث عمرو بن شعيب»[٢].

وأجيب عن ذلك:

بأن حديث عمرو بن شعيب، وإن كان ضعيفًا إلَّا أنه يتقوَّى بغيره من الأدلة التي أَوجبت الفُرْقَةَ بين المسلمة المهاجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام، وزوجها الكافر المقيم بدار الحرب.

قال ابن التركماني: «الحديث عندنا صحيح»[٣].

وقال ابن عبد البر: «وحديث عمروِ بن شعيب تُعَضِّدُهُ الأصول»[٤]، وقد صرَّح فيه بوقوع عقد جديد، والأخذ بالصريح أولى من الأخذ بالمحتمل، ويؤيده مخالفةُ ابن عباس رضي الله عنهما لما رواه، كما حكى ذلك عنه البخاري أنه قال: «إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه»[٥].

وقال الترمذي: «قال يزيد بن هارون: حديث ابن عباس أجود إسنادًا، والعمل

---

(١) سنن الدراقطني، (٤/ ٣٧٤).
(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، (٧/ ١٨٨).
(٣) الجوهر النقي مع السنن الكبرى، (٧/ ١٨٩).
(٤) التمهيد، لابن عبد البر، (١٢/ ٢٤).
(٥) سبق تخريجه.

على حديث عمرو بن شعيب»[١].

وحديث ابن عباس رضي الله عنهما وإن كان أصح منه، لكنه منسوخ كما قال ابن عبد البر: «وهذا الخبر-يعني: خبرَ ابن عباس- وإن صح فهو متروك منسوخ عند الجميع؛ لأنهم لا يجيزون رجوعه إليها بعد خروجها من عادتها، وإسلام زينب كان قبل أن ينزل كثير من الفرائض»[٢].

وعلى فرض أن الحديث ليس منسوخًا، يمكن الجمعُ بين الحديثين، بأن معنى حديث ابن عباس أن النبي ﷺ رَدَّهَا عليه بالنكاح الأول، يريد على مثل النكاح الأول من الصداق وغيره، ولم يُحْدِثْ زيادةً على ذلك من شرطٍ ولا غيرِهِ[٣].

وأجيب عن ذلك:

بأن حديث عمرو بن شعيب لا يقوى على معارضة حديث ابن عباس رضي الله عنهما؛ لأنه أصح فيقدم عند التعارض.

وقولهم: بأن حديث عمرو بن شعيب، وإن كان ضعيفًا، فإن الآية تؤيده وتشهد له، فهذا غير مسلَّم؛ لأن الآية لا دلالة فيها على وجوب وقوع الفرقة بين الزوجين في الحال، عند اختلاف الدار بينهما.

وبهذا يضعف استدلال الحنفية بهذا الحديث.

٣- مناقشة أدلتهم من المأثور:

أثرُ عمر رضي الله عنه الذي استدلوا به، لا وجود له إلا في كتبهم، وليس موجودًا، في كتب السنن والآثار المشهورة، وهذا مما يُضْعِفُ الاستدلالَ به.

---

(١) سنن الترمذي، (٣/ ٤٤٩).

(٢) التمهيد، لابن عبد البر، (١٢/ ٢٠-٢١).

(٣) المرجع السابق، (١٢/ ٢٤)، نيل الأوطار، للشوكاني، (٦/ ١٩٥).

وعلى فرض وجوده، فلا دلالةَ لهم فيه؛ لأن عمر رضي الله عنه عندما قال: من أراد أن تَبِيْنَ امرأته منه فليهاجِرْ، قصد بذلك أنها تبين منه بالإسلام، لا باختلاف الدار؛ لأن اختلاف الدار لا أثر له في الفُرْقَةِ، وإنما الأثر لاختلاف الدين.

٤- مناقشة أدلتهم من المعقول:

الرد على الوجه الأول:

قولهم بأن تباين الدارين مُفَوِّتٌ لمقاصدِ النكاحِ، هذا غير صحيح؛ لأن اختلاف الدار إنما يؤثِّر في انقطاع الولاية وعدم السيادة، وهما لا يوجبان انقطاعَ الزواج، وليس لهما تأثيرٌ في الفُرْقَةِ؛ ولهذا لو أسلمت المرأة في دار الكفر، وبقي زوجها الكافر مستأمنًا بدار الإسلام، لا تقع الفُرْقَةُ بينهما بمثل هذا التباين، ولا تقع الفُرْقَةُ بينهما إلا باختلاف الدِّينِ.

وكذلك لو دخل المسلم دار الكفر بأمان لا تقع الفُرْقة بينه وبين زوجته المسلمة التي في دار الإسلام، وأيضًا لو كان لانقطاع الولاية تأثير على الزواج لوقعت الفُرْقة بين الزوجينِ الذَينِ أحدهما في دار البغي، والآخر في دار العدل، وليس كذلك[1].

الرد على الوجه الثاني:

قولهم بأن أهل دار الحرب كالموتى في حقِّ أهل دار الإسلام، هذا غير صحيح؛ لأن هناك فرقًا بين الموت، واختلاف الدار، فالموت قاطع للأملاك، ومن بينها: عصمة النكاح، أما اختلاف الدار فهو غير قاطع للأملاك، وبهذا يكون لا أثر له في انقطاع العصمة بين الزوجين.

الرد على الوجه الثالث:

قولهم بأن الدار اختلفت بين الزوجين حقيقةً وحكمًا، فوجب أن تقع الفرقة بينهما، كالحربية إذا دخلت دار الإسلام بأمان، ثم أسلمت، فإن الفرقة تقع بينها وبين زوجها

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (٢/ ٧٢٩-٧٣٠).

الذي في دار الحرب في الحال.

قال ابن القيم رحمه الله -في الرد عليه-: «هذا مُنْتَقَضٌ بانتقالِ المسلم إلى دار الحرب، ودخول الحربية إلى دار الإسلام ودخول الحربي بأمان لتجارة أو رسالة، فإن الفرقة لا تقعُ، وأمَّا الحربية إذا دخلت دار الإسلام وأسلمت؛ فالموجِبُ للفُرْقة هناك اختلاف الدِّين دون اختلاف الدارين، ألا ترى أنه لو وُجِدَ في دار واحدة كان الحكم كذلك»[1].

الرد على الوجه الرابع:

قولهم بأن اختلاف الدارين يقطع الميراث؛ فالذمي إذا مات في دار الإسلام، وخلَّف مالًا وله ورثة في دار الحرب، لم يستحقوا من ماله شيئًا؛ لاختلاف الدارين بينهم، فكذلك يقطع عصمة النكاح.

قال ابن القيم -في الرد عليه-: «انقطاع الإرث بينهما لم يرجع إلى اختلاف الدارين، لكن رجع إلى قطع الموالاة والنصرة؛ ولهذا لو كان ذميًّا في دار الإسلام فَدَخَلَ قريبُهُ الحربيُّ مستأمنًا ليقيم مدة ويرجع إلى دار الحرب لم يتوارثا، وإن كانت الدار واحدة»[2].

أما قياسهم الفُرْقَةَ بين الزوجينَ عند اختلاف الدارين بينهما على الفُرْقَةِ بينهما بنسب أو رضاع فهو قياس مع الفارق، وغير معتبر؛ لأن الفُرْقَةَ بين الزوجين بنسب أو رضاع قد تكون في دار واحدة بخلاف الفُرْقَةِ باختلاف الدارين؛ فإنها لا تكون في دار واحدة.

ثالثًا: الرد على أصحاب القول الثالث:

الدليل الأول: آية سورة الممتحنة:

هذه الآية لم تَقُلْ صراحة بفسخ عقد النكاح، ولكنها قررت عدمَ الحِلِّيَّةِ، وهذا يقتضي فسخَ العقد، وقررت إباحة الزواج للمسلمة المهاجرة من زوج آخر، وهذا

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٧٣٢).

(٢) المرجع السابق، (١/ ٣٧١).

يقتضي فسخَ العقد الأول، وقصة زينب أثبتتْ أن العقدَ لا يزالُ موجودًا، ولكنَّ التفريقَ الحسيَّ عن زوجها كان قائمًا؛ ولذلك رَدَّهَا رسولُ الله ﷺ إلى زوجها بعد إسلامِهِ، فالعقد موجود، لكن التفريقَ الحسيَّ واجبٌ ريثما يتمُّ فسخُهُ، أو يُسْلِمُ الزوجُ.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[الممتحنة: ١٠]:

إن تطليق عمر لزوجتيه المشركتين المقيمتين بمكة يدلُّ على أن الأمر الإلهي بالطلاق ليس طلاقًا مباشرًا، بل لا بد أن يُنَفِّذَ المسلمُ هذا الأمرَ ويُطَلِّقَ، فإنْ لم يفعلْ فقد وقع في المحذور، ومثل هذا الحكم ينطبقُ على المرأة المرتبطة بعقد سابقٍ حين تُسلم ويبقى زوجها على دِينِهِ.

الدليل الثالث: من السنة المطهرة:

قولهم بأن العمل بعد الهجرة استمرَّ على أن اختلاف الدِّينِ لم يكن يُفَرِّقُ بين المرأة وزوجها، بدليلِ بقاءِ المستضعفاتِ في مكة مع أزواجِهِنَّ، ومنهن أُمُّ الفضل زوجةُ العباسِ، وزينبُ بنتُ النبيِّ ﷺ زوجةُ أبي العاص بن الربيع.

فيجاب عنه على النحو التالي:

١ - أما أُمُّ الفضل لبابةُ بنتُ الحارث زوجةُ العباس بن عبد المطلب، فقد أسلمتْ قَبْلَ العباس، وكان ابنها عبد الله بن عباس مسلمًا تبعًا لها، وهو من الوِلْدَانِ، وقد صح عنه أنه قال: «كنت أنا وأمي من المستضعفين، أنا من الوِلْدَانِ، وهي من النساء»، وقد علَّقَ عليه الذهبي بقوله: فهذا يُؤْذِنُ بأنهما أسلما قبل العباس وعجزا عن الهجرة [١].

وهذا يعني: أن أُمَّ الفضل كانت مع العباس مسلمةً وهو كافر، قبل أن ينزلَ حكمُ وجوبِ التفريق بين الزوجين باختلاف الدِّين، فلا حرج عليها، وإن كانت قد بقيتْ

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي، (٢/ ٣١٥).

عنده بعد نزول هذا الحكم ومعرفتها به؛ إذ ربما نزل الحكم ولم تَعْرِفْ به؛ لأنها ليست في دار الإسلام، فهي معذورة؛ لأنها كانت مستضعفة، والإعذار هنا حكمٌ عامٌّ مبنيٌّ على رفع الحرج في هذا الدِّين.

٢- أما زينب بنت النبي ﷺ زوجة أبي العاص بن الربيع، فقد هاجرت بعد رجوع زوجِها من أَسْرِهِ ببدر، وكان ذلك يقينًا قبل نزول آية البقرة، وآية الممتحنة، فعندما كانت مع زوجها في مكة لم يكن حكمُ التفريق بسبب اختلاف الدِّينِ قد نزل، وعندما نزل هذا الحكم كانت مفارِقةً لزوجها، وإن بقي العقدُ معلَّقًا موقوفًا، وإذا كانت رواية ابن إسحاق عن أَسْرِ أبي العاص وإجارَتِهِ من قِبَلِ زوجَتِهِ زينبَ، وقبولِ رسولِ الله هذا الجوارَ، وقولِهِ لها: «أي بُنَيَّةُ، أكرمي مثواهُ، ولا يخلصَنَّ إليكِ، فإنك لا تَحِلِّينَ له». رواية ضعيفة وفق تحقيق الشيخ الجديع، إلَّا أنها هنا لم تنشئ حكمًا جديدًا حتى نحتاج إلى توثيقها، بل هي تأكيد للحكم الثابت بالنص: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[الممتحنة: ١٠]؛ ولأنه حتى ولو لم تَرِدْ هذه الروايةُ أصلًا فإن مفارقةَ زينب لزوجها بعد بدر وانقطاعَ الحياة الزوجية بينهما فعلًا ونزولِ آيتي البقرة والممتحنة قبل ذلك يجعلُ التفريقَ بين زينب وأبي العاص أمرًا ظاهرًا، وإن لم يتمَّ بعد فسخ العقد نهائيًّا، وعلى من يريد القول بأن جوارَ زينبَ لأبي العاص وإطلاقَ أَسْرِهِ أدَّى إلى عودة العلاقة الزوجية بينهما أثناءَ وجوده في المدينة وهو على كفرِهِ- أن يثبت ذلك؛ لأنه ادِّعاء خلاف الظاهر، والصحيح أنه لم تَرِدْ أية روايةٍ -ولو ضعيفة- تتحدث عن هذا الأمر، فتبقى رواية: لا يخلصَنَّ إليكِ؛ فإنكِ لا تَحِلِّينَ له، مقبولةً، ولو كانت ضعيفة؛ لأنها متوافقة مع النصوص، ومع الواقع، وهي لم تشرع حكمًا جديدًا، ولكنها تأكيد لحكم ثابت.

إن قصة زينب تؤكد -إذًا- أن اختلاف الدِّين فَرَّقَ بينها وبين زوجِهَا، ولو حصل

ذلك بعد سنواتٍ طويلةٍ من حياتهما المشتركة، ويزيد ذلك تأكيدًا ما ثبت من أن رسول الله ﷺ رَدَّ زينب إلى زوجها أبي العاص بعد إسلامه بالنكاح الأول، فلماذا الرَّدُّ إذا لم تكنِ الفُرْقَةُ حاصلةً؟

٣- ليس مقبولًا القولُ بأن العمل استمرَّ بعد الهجرة على أن اختلاف الدِّين لم يكن يُفَرِّقُ بين المرأة وزوجها، استدلالًا بالقصتين السابقتين، وقد بيَّنَا أن أُمَّ لبابة معذورةٌ؛ لأنها كانت من المستضعَفات بمكة، وأن زينب كانت مفارِقة لزوجها.

بينما نجد أن كثيرًا من الروايات الصحيحة، تؤكد أن العمل بعد الهجرة -وخاصة بعد نزول آيتي البقرة والممتحنة- على أن اختلاف الدِّينِ يُفَرِّقُ بين المرأة وزوجها، وحسبنا من هذه الروايات ما ثبت عن ابن عباس: «كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين، كانوا مشركينَ أهلَ حربٍ يقاتِلُهم ويقاتلونه، فكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تُخْطَبْ حتى تحيضَ وتطهرَ، فإذا طهرتْ حَلَّ لها النكاح، فإنْ هاجَرَ زوجُهَا قبل أن تنكح رُدَّتْ إليه»[1].

الدليل الرابع: من الأدلة الأصولية:

قولهم شرعُ مَنْ قَبْلَنَا شرعٌ لنا ما لم يَرِدْ في شرعنا ما يَنسخُهُ، مردود بثبوت الناسخ، وهوَ آيةُ سورةِ البقرةِ:

وما دام أن النسخ صحَّ بهذه الآية الواضحة القاطعة، ثم أجمع عليه المسلمون بعد ذلك فقدْ سقط الاستدلال بقصة امرأتي نوح ولوط وآسية زوجة فرعون، مع الإشارة إلى أن زوجة فرعون كانت مكرَهة، وبالتالي فإن اعتبارَ الإكراهِ حالةٌ تبيحُ للزوجة المسلمة

---

(١) أخرجه: البخاري، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه؟، (١٣٥٧)، عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفًا، فقه الإمام البخاري، د. محمد أبو فارس، دار الفرقان، عمان، (٢/ ٥٧٧).

أن تظلَّ مع زوجها الكافر هي حالةٌ موجودةٌ عندنا لدى النساء المستضعَفات بمكة، وقد عَذَرَهُنَّ الله تعالى.

الدليل الخامس: من المعقول:

القول بأن أنكحة الكفار فيما بينهم صحيحة بإطلاق طالما هم على الكفر- مسلَّم، لكنها ليست صحيحة إذا أسلم الزوجان أو أحدهما، بل هي أنواع:

النوع الأول: أن لا يكون في أنكحة الكفار، إذا أسلموا أو أسلم أحد الزوجين، أيُّ سببٍ من أسباب الفساد لو أردنا إجراءَهَا الآنَ، فهذِهِ تستمِرُّ على الصحة بلا خلافٍ.

النوع الثاني: أن يكون في أنكحة الكفار، إذا أسلموا أو أسلم أحد الزوجين- سببُ فسادٍ يرجعُ إلى حرمة المحلِّ، أي: أن هذه المرأة لا يحلُّ لها الزواجُ من هذا الرجل لو أردنا إجراءَ عقدِهَا الآن، كأن تكونَ محرَّمَةً عليه بالقرابةِ أو بالمصاهرَةِ أو بالرَّضاع، أو أن يكون للزوج -عندما أسلم- أكثرُ من أربعِ زوجاتٍ، أو أن تكون ممن لا يحلُّ للرَّجلِ أن يجمع بينها وبين زوجةٍ ثانيةٍ، ففي هذه الحالةِ يجبُ فسخُ النكاحِ بينَ الرَّجُلِ والمرأة المحرَّمَةِ عليه، وبينه وبين ما يزيدُ عن الأربع زوجات، وبينه وبين إحدى الزوجتين التي لا يجوز الجمعُ بينهما، وبالتالي يجب التفريقُ بين الزوجين إذا أسلما أو أسلم أحدهما، وكل ذلك ثابتٌ بالسنة الصحيحة، ولا خلافَ عليه.

النوع الثالث: أن يكون في أنكحة الكفار سببُ فسادٍ، ولكنه لا يرجع إلى حرمة المحلِّ، كأن يكون العقد قد تمَّ بغير شهود، أو بدون إذن الولي، بحيث إننا لو أردنا عقدَ الزواج الآن يمكننا أن نستدرِكَ هذه الأسبابَ فنأتي بالشهودِ، أو نحصل على موافقة الولي، ففي مثل هذه الحالة تعتبر عقود الكفار صحيحة.

الدليل السادس: من المعقول:

وهو أن العمل بين المسلمين قبل الهجرة كان على صحة العقود السابقة للإسلام وبقائها

بعد الإسلام، مما يدلُّ على أن تغيير الدِّينِ لم يكنْ مؤثرًا في صحة عقود النكاح السابقة.

وأجيب:

هذا صحيح، ولكنه ليس دليلًا في موضع النزاع؛ لأن الذين يقولون بإبطال العقود السابقة بسبب اختلاف الدِّين، أو الذين يقولون بوجوب التفريق بين الزوجين إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على دِينِهِ، يستندون إلى آيتي البقرة والممتحنة؛ إذ هي التي تبين الحكم الشرعي في هذه المسألة، ومن المعروف أن القرآن الكريم نزل منجمًا، وأن الأحكام الشرعية وردتْ أيضًا بالتدريج، ولا يخالف أيٌّ من العلماء في أن تحريم زواج المسلمة من غير المسلم شُرِعَ بعد الهجرة مع نزول آية البقرة، ولا يقول أحد: إن تحريم بقاء المسلمة مع زوج غير مسلم كان قبل نزول آية الممتحنة.

نعم، إن تغيير الدِّينِ لم يكن قبلَ الهجرة مؤثِّرًا على صحة عقودِ النكاح السابقة؛ لأنه لم يكنْ قد وَرَدَ الدليلُ المخالفُ لذلك، وأصبح مؤثِّرًا ومؤدِّيًا إلى التفريق بين الزوجين بعد نزول آية الممتحنة، كما ذكرنا.

الدليل السابع: من المعقول:

وهو أن التفريق لا يحقق مصلحة، بل هو مفسدة؛ لأنه يُنَفِّرُ من الدخول في الإسلام. أقول:

١ - معلوم أن الشرع إذا أَمَرَ بشيء فهو مصلحة، وإذا نهى عن شيء فهو مفسدة، ولو لم يدركْ ذلك الناسُ بعقولهم؛ لأن المصلحة أو المفسدة تتبع النصَّ الشرعيَّ، إن وُجِدَ، وإذا ظَنَّ الناسُ وجودَ مصلحة في مخالفة النصِّ فهي مصلحة متوَهَّمة، وليست حقيقية.

وعليه: فإن تفريق المرأة المسلمة عن زوجها غير المسلم هو المصلحة؛ لأنه أَمْرُ الله، وهو لا يُنَفِّرُ من الدخول في الإسلام أكثر من تفريق المرأة المسلمة إذا كانت محرَّمَةً على زوجها الكافر بسبب القرابة، أو المصاهرة، أو الرضاع، أو غير ذلك، وهذه زينب فَرَّقَهَا

الإسلام عن زوجها أبي العاص ولم يَنْفِرْ، بل دخل في دين الله حين قُدِّرَتْ له الهداية.

التَّرجيح:

بعد عرض الأدلة ومناقشتها يتبين: أن أَولى الأقوال وأرجحَها وأوسطَها قولُ ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى.

وخلاصته: أن المرأة إذا أسلمتْ فلها أن تقيم مع زوجها متربصةً به الإسلام، على ألَّا تُمَكِّنَهُ من نفسها، ويكون عقدها هنا موقوفًا فإن اختارت الفُرْقَةَ وأن تنكح غيره فلها ذلك، وإن أحبت البقاءَ من غير وطءٍ فالأمْرُ إليها.

وهو قولٌ يَجمعُ بين رعاية المرأة وترغيبها في الإسلام، ورعاية الرجل والأسرة وترغيبهم أيضًا في الإسلام.

ولا شك أن في هذا القول إعمالًا لقوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]، إلا أن هذا القول يُفَارِقُ الجمهورَ فيما لو دخل الزوجُ إلى الإسلام بعد العِدَّةِ فإنه لا يعود إليها إلا بعقدٍ ومهرٍ جديدين، عند الجمهور، وأما شيخ الإسلام، وابن القيم فيعيدانه إليها بنفسِ العقدِ الأول، وهو قولٌ يستفيد من واقعة زينب وزوجها رضي الله عنهما.

وقد نص المجلس الأوربي للإفتاء على أرجحية هذا القول وتبنَّاهُ، مقدِّمًا إيَّاهُ على قول الجمهورِ، فجاء في بيانه الختامي في دورته العادية الثامنة:

القرار (٣/ ٨) في موضوع: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دِينِهِ، ما يلي:

بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها، والتي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية، واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها، مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله، ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديدات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم؛ فإن المجلس

يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداءً من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفًا وخلفًا، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي:

أولًا: إذا أسلم الزوجان معًا ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداءً كالمحرمة عليه حرمةً مؤبدةً بنسب أو رضاع فهما على نكاحهما.

ثانيًا: إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سببٌ من أسباب التحريم، وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.

ثالثًا: إذا أسلمتِ الزوجةُ وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس:

أ- إن كان إسلامُهَا قبل الدخولِ بها فتجبُ الفُرْقَةُ حالًا.

ب- إن كان إسلامها بعد الدخولِ، وأسلم الزوج قَبْلَ انقضاءِ عِدَّتِهَا، فهما على نكاحِهِمَا.

جـ- إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضتِ العدةُ، فلها أن تنتظرَ إسلامَهُ، ولو طالتِ المدةُ، فإن أَسْلَمَ فهما على نكاحهما الأول، دون حاجة إلى تجديد له.

د- إذا اختارت الزوجة نكاحَ غيرِ زوجها بعد انقضاء العدة، فيلزمُهَا طلبُ فسخِ النكاح عن طريق القضاء.

رابعًا: لا يجوز للزوجة -عند المذاهب الأربعة- بعد انقضاء عدتها البقاءُ عند زوجها، أو تمكينُهُ من نفسها. ويرى بعضُ العلماء أنه يَجُوزُ لها أن تمكثَ مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية، إذا كان لا يضيرها في دينها، وتطمعُ في إسلامه؛ وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا عَلِمْنَ أنهن سيفارِقْنَ أزواجهن ويتركْنَ أُسَرَهُنَّ، ويستندون في ذلك إلى قضاءِ أميرِ المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمتْ ولم يُسْلِمْ زوجها: «إن شاءتْ فارقته، وإن شاءتْ قَرَّتْ عنده»، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي، كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمتِ النصرانيةُ امرأةُ اليهودي أو النصراني كان أحقَّ

ببضعها؛ لأن له عهدًا، وهي أيضًا رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي، والشعبي، وحماد بن أبي سليمان [١].

وهو بيانٌ يعكس وجودَ آراء متعارضة داخل المجلس، وتساهلًا مع القول الضعيف الذي يبدو واهيَ الاعتبار، في حين جاء بيان مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا متحفظًا ومتوافقًا مع مذهب الجمهور، من غير إشارة إلى مذهب شيخ الإسلام إلَّا عند تسبيب قرار المجمع وتوجيهه، حيث نَصَّ على وجاهة مذهب ابن تيمية وابن القيم من غير أن يتبناه المجمع، مع مسيس حاجة مسلمات الغرب إليه.

ومن غير التفاتٍ إلى القول القائل باستدامة الحياة والعشرة، بشرط أن تطمع في إسلامه وألَّا يؤذيَها في دينها؛ وذلك لضعفه الظاهر.

وهذا القرار جاء متوافقًا مع قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في هذا الشأن، حيث جاء فيه:

«بمجرد إسلامِ المرأةِ، وإباءِ الزوجِ الإسلامَ ينفسخ نكاحُهما، فلا تَحِلُّ معاشرتُهُ لها، ولكنها تنتظر مدة العدة، فإن أَسْلَمَ خلالها عادت إليه، بعقدهما السابقِ، أمَّا إذا انقضت عدتها ولم يُسْلِمْ فقد انقطع ما بينهما، فإنْ أَسْلَمَ بعد ذلك، ورغبا في العودة إلى زواجهما عادا بعقد جديد، ولا تأثير لما يُسَمَّى بحسن المعاشرة في إباحة استمرار الزواج»[٢].

ويلاحَظُ أن القرار لم يحدد أو يطلب قضاءَ قاضٍ ليحكمَ بالبطلان أو الفسخ، في حين أن اتفاق المجلسين الآخرين على الرجوع إلى القضاءِ؛ ليتحقق إنهاءُ العقد السابق، وهو موقفٌ مستوحًى من مذهب الحنفية.

---

(١) المجلة العلمية للمجلس الأوربي، العدد، (٢)، (٤٤٥-٤٤٦).

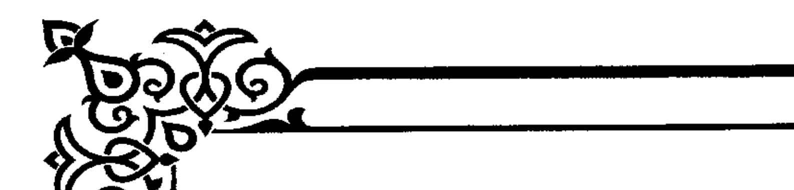
(٢) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، (ص١١٦).

وذلك لأن انفساخ العقد يحتاج إلى توثيق قضائي على الأقل، وكذا فإن رأي ابن القيم وشيخه ابن تيمية، وهو أن الزواج موقوف حتى تنكح زوجًا غيره -على وجاهته- ضعيفُ التطبيقِ في العصر الحاضر؛ إذ لا يُسْمَحُ للمرأة -قضاءً- بالزواجُ من رجل آخر إلا بعد فسخ عقد زواجها السابق، وليس مقبولًا في قوانين جميع الدول، ومنها: قوانينُ الدول الإسلامية المستمَدَّةُ من الأحكام الشرعية، أن يُباحَ للمرأة عقدُ زواجٍ ثانٍ، وهي لا تزالُ على عصمة زوجها الأول، بحجة أن الزواج الأول ينحلُّ حين يُعْقَدُ الزواجُ الثاني، فإذا كان من حَقِّهَا بعد انتهاء العدَّةِ أن تنكح زوجًا آخرَ، فإن هذا الحق لا تستطيع ممارسته قانونيًّا إلا بعد فسخِ عقدِهَا السابقِ، فيكون هذا الفسخُ واجبًا على أقلِّ تقديرٍ لتمكينها من ممارسة حقِّهَا الشرعيِّ بالزواج من آخرَ.

أما طريقةُ فسخِ العقد فهي رفعُ الأمر إلى القضاء في جميع الحالات، ففي دار الإسلام يُعْرَضُ الإسلامُ على الزوج فإنْ أَبَى فَيُفَرِّقُ القاضي بينه وبين زوجتِهِ.

وفي غير دار الإسلام تَطْلُبُ الزوجةُ التفريقَ لأي سببٍ يَنْسَجِمُ مع قوانين بلادها، وعادةً تحكمُ المحاكم بالتفريق، ولو بعد زمن طويل، وإن كانَ في مذهب الحنفية أن الزوجة إذا أسلمتْ في دار الحرب أو في دار الإسلام تَبِيْنُ عن زوجها إذا لم يُسْلِمْ عند انتهاءِ فترةِ العدةِ، كما سبق بيانه، والله أعلم.





الفصل الرابع

من نوازل الطلاق

المبحث الأول: حكم الطلاق الذي يوقعه القاضي غير المسلم في بلاد الأقليات

المبحث الثاني: ولاية المراكز الإسلامية في التطليق والتفريق



المبحث الأول
حكم الطلاق الذي يوقعه القاضي غير المسلم في بلاد الأقليات

تصوير النازلة وتكييفها:

الطلاق من محاسن الشريعة المحمدية، به تنحلُّ عقدة النكاح، ويرتفع الحِلُّ الذي كان بين الزوجين عندما يكون الطلاق هو آخر العلاج والدواء، وكما يقع التفريق بالطلاق فإنه يقع بالفسخ أيضًا، والفسخ قد يكون بتراضٍ بين الزوجين، وهذا هو الخلع، أو يكون بواسطة القاضي لسبب يَحْمِلُ عليه.

والأصل في الإسلام أن الطلاق بيد الزوج بما جعل الله للرجال من القوامة، والقدرة على تحمل المسئولية.

ولا يعني هذا أن الإسلام أخلى المرأة من أن يكون لها حقٌّ في التطليق، أو إيقاع الفُرْقة، فقد جعل لها هذا الحقَّ في حالات، منها:

- أن تشترط المرأة ذلك في صلب عقدها، فيوافق زوجها، كما هو معروف عند الحنفية[1].

- أو أن يقول لها زوجها بعد الزواج أمرك بيدك، أو طلقي نفسك إن شئت، ونحو ذلك، كما هو معروف عند الجمهور[2].

- كما أثبت الإسلام لها أن تطلب من القاضي التفريق حين تكون بالزوج عيوب مَرَضِيَّة تمنع الحياة المستقرة معه، أو إذا غاب غيبة طويلة تتضرر بها المرأة، أو إذا ثبت أنه

---

(١) حاشية ابن عابدين، (٢/ ٤٨٥).

(٢) المهذب، للشيرازي، (٣/ ٨)، المغني، لابن قدامة، (٨/ ٢٨٨).

يؤذيها بدنيًّا بما لا تحتمله، ولا يليق بأمثالها، كما هو معروف عند المالكية[1].

وبالجملة فإن هناك أسبابًا كثيرة تَحْمِلُ على التفريق القضائي تندرج جميعًا تحت اسم «الضرر»، وقد نهى الله تعالى الأزواج عن مضارة الزوجات، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾[البقرة:٢٣١]، كما قررت السنة أن «**لا ضرر ولا ضرار**»[2].

وبناءً على ما تقدم فإن المرأة إذا لم تجد مع زوجها حلًّا لمشكلات مزمنة، ولم تفلح محاولات الصلح، أو إذا كان الزوج مستبدًّا بالضرر والإضرار بها؛ فإن لها أن ترفع أمرها بطلب إلى القاضي في بلاد الإسلام فينظر في قضيتها، بما يرفع الظلم عنها.

ولكن كيف يكون الأمر إذا كانت تعيش في بلاد الأقليات، حيث تُفْقَدُ الرايةُ الإسلامية، وتغيب الأحكام الشرعية، وتحل محلها القوانين الوضعية؟

وهل إذا توجهت إلى القضاء غير المسلم لا تكون آثمة، باحتكامها إلى غير شريعة دينها، وبالتقاضي أمام غير مسلم، وبالاختصام إلى قوانين لا صلة لها بدينها؟

وإذا قضى القاضي غير المسلم بطلاقِهَا، أو فَسْخِ نكاحِهَا، هل يُعْتَدُّ -والحال هذه- بحكمه؟ وهل يلزمها -كما يلزم غيرها- ديانةً، فتحل للأزواج بعد صدور هذا الحكم مباشرة، كما لو كانت في بلاد إسلام، وديار إيمان؟

وماذا لو تعارض الحكم الشرعي والقانون الوضعي في هذا الأمر المهم من العلاقات بين الرجل والمرأة؟

ولقد أتى الفقهاء جميعًا على ذكر شرط الإسلام فيمن يتولى القضاء:

ذلك أن الله ﷻ يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[النساء: ١٤١].

---

(١) المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد، (٢/ ٢٦٧).

(٢) سبق تخريجه.

قال القرطبي -في معنى (السبيل) في هذه الآية-: «أي حجة عقلية ولا شرعية يستظهرون بها على المسلمين إلا أبطلها الله وَدُحِضَتْ»[١].

فالقضاء مبناه على أداء الشهادة على المسلم، وقد منعها الله سبحانه وتعالى من الكافر على المسلم، والقضاء والشهادة ولاية، فإذا كان الكافر لا يملك أدنى الولايات على المسلم -وهي أداء الشهادة- فلا يكون له أعلاها وهي القضاء[٢].

قال الماوردي: «ولا يجوز أن يُقَلَّدَ القضاء إلَّا من تكاملت فيه شروطه التي يصحُّ معها تقليده وينفذ بها حكمه، وهي سبعة... الرابع: الإسلام؛ لكونه شرطًا في جواز الشهادة، مع قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[النساء: ١٤١]»[٣].

إن الحال في بلاد الغرب جِدٌّ مختلفٍ عنه في بلاد الشرق المسلم، ولا سيما في هذا الشأن الخاص بالأسرة وأمن المجتمعات.

وكما أن المرأة قد تتضرر من هذا الوضع، فإن الرجل قد يتضرر بما هو مثل ذلك وأشد، والسبب أن صدور حكم بالطلاق من ذلك القضاء يعني -غالبًا-: اقتسام ثروته مع مطلقته، والتكليف بالإنفاق عليها مدةَ حياتِهَا، ورعايتها مع الأبناء بشكل مجحف ومكلِّف، لدرجة قد تدفع الرجل إلى قبول الضيم في شرفه، بدلًا من طلاق زوجته؛ لئلا يغرم ما لا يقدر عليه! أو يتحمل من النفقات ما لا طاقة له به!

ومن عجبٍ أن عددًا ممن خلبتهم الشقراء الحسناء فأقبلوا عليها بالزواج دفعوا أموالهم ودين أولادهم ثمنًا لهذا الزواج الذي آل يومًا من الأيام إلى الفراق! وتبعته التبعات والحسرات!

وفيما يلي بعض صور من هذه النازلة:

---

(١) تفسير القرطبي، (٥/ ٤٢٠).
(٢) بدائع الصنائع، للكاساني، (٧/ ٣)، المغني، لابن قدامة، (١٤/ ١٢، ١٤).
(٣) الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص٨٨-٨٩).

١- قد ترفع الزوجة دعوى على زوجها إلى المحكمة غير الإسلامية، وإلى القاضي غير المسلم طالبةً الطلاقَ من زوجها، لا لضرر لَحِقَهَا، ولا لعيب في ذلك الزوج، ولا لأي مسوغٍ من المسوغات، وإنما لرغبة مفارقة ذلك الزوج، وتبديل حياتها -كما قالت إحداهن- يعني: لنزوة ألـمَّت بتلك المرأة فاستجابت لها، أو لخديعة من أحد الرجال، أو تخبيب من أحد الفتَّانين فوقعت في شراكها.

وبما أن القانون الهولندي قد منح المرأة حقَّ طلبِ الطلاق من المحكمة، على قدم المساواة مع الرجل، دون البحث عن المبرر أو السبب الذي دفعها إلى ذلك؛ فإن المحكمة غالبًا ما تحكم لها بما تريد، فتطلق المرأة من زوجها، سواء رضي الزوج أو لم يرضَ، قَبِلَ أو لم يقبلْ. وهو قانون يطبق على كل مقيم في هذه الدولة، ما دام قد رضي الإقامة بها، سواء رغب في الاحتكام إلى قوانينها، أم لم يرغب، دون مراعاة لدين هذا الشخص أو ذاك، ولا اعتبار لهذه الثقافة، أو تلك[(١)].

٢- أن امرأة رفعت ضد زوجها دعوى طلب الطلاق من المحكمة الهولندية، وحصلت عليه بالفعل، لكنَّ الطلاق الشرعي -أو المغربي كما يُطلق عليه أبناء الجالية المغربية- لم يتمَّ، فاعتمدت المرأة على الطلاق الهولندي، وتزوَّجت على أساسه من رجل آخر زواجًا مدنيًّا في البلدية، وولدت منه وَلَدَينِ، وبما أن الطلاق المغربي ما زال لم يتمَّ رفعت على الزوج دعوى النفقة فبقي الزوج الأول معلقًا، لا يستطيع الزواج بامرأة ثانية حتى يُشْعِرَ الأولى برغبته في الزواج من ثانية، ويَأْذنَ له القاضي بذلك، وعليه أن ينتظرَ المحكمة المغربية لإصدار حكمها[(٢)].

---

(١) فقه الأسرة المسلمة في المهاجر، د. محمد العمراني، (٢/ ٢٣٠).
(٢) المرجع السابق، (٢/ ٢٣١).

٣- أن المتداعِيَيْنِ في دعوى طلب إثبات طلاق سابق صادر عن محكمة دينية أمريكية قد جرى عقد زواجهما في عمان وسافرا إلى أمريكا، ثم سُجِنَ الزوج وتقدمت الزوجة بدعوى أمام محكمة (سيركت) في مقاطعة (كوك-إلينوي) بطلب فسخ الزواج، فصدر الحكم بها غيابيًّا بحقه؛ نظرًا لوجوده في السجن، وتم تبليغه، وقد مُنِحَ الطرفانِ طلاقًا وفسخ كافة الروابط الزوجية، وبعد الحكم تزوجت بزوج آخر، وأنجبت منه وَلَدَيْنِ، وأجاب الزوج الأول أن المدعية زوجته، وأنه لم يطلقها قط، وأن الطلاق الذي حصل من المحكمة الأمريكية ليس طلاقًا شرعيًّا؛ كونه لم يتلفظ بالطلاق، وطلبَ فسخَ عقدِ زواجِها من زوجها الثاني، وَرَدَّ دعوى الطلاقِ؛ كونها ما زالت زوجته شرعًا[1].

٤- مسلم أردني تجنس بالجنسية الأمريكية، وكان تزوج مسلمة وأنجب منها، ثم تم الطلاق بطلبها بحكم محكمة في أمريكا، ثم تزوج بأخرى بناءً على هذا الطلاق، وأنجب منها ومات، فعند تسجيل حصر إرثه من قبل أولاده من الثانية طلب منهم القاضي وثيقة طلاق الأولى، فأبرزوا حكم المحكمة الأمريكية المصدَّق والمكتَسِب للدرجة القطعية، وشهادة تنفيذية له من الأحوال المدنية الأردنية، فرفض القاضي قبوله؛ لأنه حكم أجنبي، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، وَوَرَّثَهَا كزوجة له؛ لعدم صحة طلاق المحكمة الأمريكية، فقالوا: إنها وقتَ وفاةِ أبينا كانت متزوجة بغيره وأنجبت منه، ولا زالت تعيش معه إلى الآن، فقال: زواجها باطل؛ لعدم صحة طلاقها بحكم المحكمة الأمريكية؛ لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم، وبعد تكرر المراجعات جرى عليها حل إداري[2].

---

(١) القرار الاستئنافي رقم، (٦٥٧/ ٢٠٠٧- ٦٨٠٤٦)، محكمة استئناف عمان الشرعية.

(٢) القرار الاستئنافي رقم، (١٦٥٧/ ٢٠٠٧) محكمة استئناف عمان الشرعية.

تحرير محل النزاع:

غيرُ خافٍ على المسلم أن الحاكم الحكيم هو العليم الخبير، وأن للشريعة الإسلامية سلطانًا تُرَدُّ إليه الخصومات، ويصدر عن أحكامها في المهمات والملمات، وأن الحجة العليا والمرجعية العظمى في حسِّ كل مسلم وعقله وعقيدته ودولته هي للشرع المطهر المعصوم.

وقد دَلَّتْ على ذلك النصوصُ القطعيةُ كتابًا وسنة، وتحقَّقَ عليه الإجماع الصحيح الصريح، قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام: ٥٧]، وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[المائدة: ٤٩]، وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[النساء: ٦٥].

وفي الحديث: «**إن الله هو الحَكَمُ، وإليه الحُكْمُ**»[١].

والإجماع منقول على هذا المعنى، فقد قال ابن حزم رَحِمَهُ الله: «لا خلاف بين اثنين من المسلمين أن من حكم بحكم الإنجيل مما لم يأتِ بالنص عليه وحيٌ في شريعة الإسلام فإنه كافر مشرك، خارج عن الإسلام»[٢].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ الله: «وقد جاء القرآن وصح الإجماع بأن دين الإسلام نَسَخَ كلَّ دين كان قبله، وأن من التزم ما جاءت به التوراة والإنجيل، ولم يتَّبِعِ القرآن فإنه كافر»[٣].

وقال محدِّثُ الديار المصرية في العصر الحديث الشيخ أحمد شاكر رَحِمَهُ الله: «إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس هي كفر بواح، لا خفاءَ فيه ولا

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب: في تغيير الاسم القبيح، (٤٩٥٥)، والنسائي، كتاب آداب القضاة، باب: إذا حكموا رجلًا فقضى بينهم، (٥٣٨٧)، من حديث شريح بن هانئ عن أبيه هانئ أنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ مع قومه سمعهم يكنونه بأبي الحكم فدعاه رسول الله ﷺ فقال... فذكره، ثم قال ﷺ: «فلم تكنى أبا الحكم؟...» الحديث. وصححه ابن حبان، (٢/ ٢٥٧)، والحاكم، (١/ ٢٤).

(٢) الإحكام، لابن حزم، (٥/ ١٧٣).

(٣) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، (١/ ٥٣٣).

مداورةً، ولا عذرَ لأحد ممن ينتسب إلى الإسلام -كائنًا من كان- في العمل بها، أو الخضوع لها، أو إقرارها، فليحذر امرؤ لنفسه، وكل امرئ حسيب نفسه»(١)

وقال الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر رَحِمَهُ اللَّهُ: «فصل الدولة عن الدين هدمٌ لمعظم الدين، ولا يُقْدِمُ عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين»(٢).

ويقول الشيخ عبد القادر عودة رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع في عصرنا الحاضر: الامتناعُ عن الحكم بالشريعة الإسلامية، وتطبيق القوانين الوضعية بدلًا منها... ولا خلاف بين الفقهاء والعلماء في أن كلَّ تشريع مخالف للشريعة الإسلامية باطلٌ لا تجب له الطاعة، وأن كل ما يخالف الشريعة محرَّمٌ على المسلمين، ولو أمرت به أو أباحته السلطة الحاكمة أيًّا كانت»(٣).

وأخيرًا يقول الشيخ القرضاوي: «بل إن العلماني الذي يرفض مبدأ تحكيم الشريعة من الأساس ليس له من الإسلام إلا اسمه، وهو مرتدٌّ عن الإسلام بيقين، يجب أن يُستتاب، وتُزاح عنه الشبهة، وتُقام عليه الحجة، وإلا حكم القضاء عليه بالرِّدَّة، وجُرِّدَ من انتمائه إلى الإسلام، أو سُحبت منه الجنسية الإسلامية، وفُرِّقَ بينه وبين زوجه وولده، وجَرَتْ عليه أحكام المرتدين المارقين، في الحياة وبعد الوفاة»(٤).

وعليه: فإن المسلم ليس في فسحة من دينه إذا تحاكم إلى غير ما أنزل الله، رضًا واختيارًا، فإن هذا نفاق لا يجتمع مع الإيمان.

وبالجملة فإن كل ما أُحْدِثَ من الأقوال والأفعال ومناهج الحكم على خلاف

---

(١) عمدة التفسير، لأحمد شاكر، (١/ ٦٩٧).
(٢) تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، د.صلاح الصاوي، (ص١٣).
(٣) التشريع الجنائي الإسلامي، لعبد القادر عودة، (٢/ ٧٠٨).
(٤) الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٧، ١٩٩٧م، (٦٧).

الشريعة فهو رَدٌّ، لا حرمةَ له، ولا أثَرَ يترتب عليه، إلا ما دعت إليه الضرورة.

«والإنسان متى حلَّلَ الحرام المجمع عليه، أو حرَّمَ الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافرًا مرتدًّا باتفاق الفقهاء»[1].

وكلُّ مسلمٍ مأمورٌ بالاحتكام إلى الشرع المطهر في كل زمان ومكان، وفي داخل ديار الإسلام وخارجها، لا يُعْفَى من هذا أحدٌ، ولا يَسقط التكليفُ به عن أحدٍ.

وعليه: فإن الأصل هو حرمة التحاكم إلى القضاء الوضعي عند وجود البديل الشرعي القادر على استخلاص الحقوق وردِّ المظالم، وقد استفاضتِ النصوصُ في ذلك، وانعقد عليه إجماع أهل العلم، فإذا انعدم القضاء الشرعي، وأمكن تحكيم أهل العلم وحملة الشريعة كان هذا هو المتعين، وينبغي النزول على أحكامهم، والتسليم لهم في مسائل الاجتهاد؛ فإن قضاء القاضي وحُكْمَ المحَكَّم يرفع الخلاف، وقد ذكر أهل العلم أنه إذا خلا الزمان من السلطان الشرعي فإن الأمور موكولةٌ إلى العلماء، ويصبح علماءُ البلاد ولاةَ العباد، وينبغي على الجاليات الإسلامية المقيمة في المجتمعات الغربية أن تُوَفِّرَ الآلياتِ التي تتيح للمتخاصِمِينَ أن يتحاكموا إلى الشريعة، وأن تُوَفِّرَ لهم مَنْ يفصل في خصوماتهم بناءً على أحكامها، والميسور من ذلك لا يسقطُ بالمعسور.

وإذا كان من المحكم العام الذي لا اختلاف عليه أنه لا يجوز التحاكم إلى القانون الوضعي، فكذلك -وبنفس الدرجة- لا يجوز الاحتكام إلى غير المسلم في شئون أهل الإسلام.

«وهذه المسألة في كتب الفروع محسومة، فغير المسلم ليس أهلًا للحكم في شئون المسلمين، لا قاضيًا ولا حكمًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] والآية وردت بصورة الخبر، ويُرَادُ به الأمرُ، كما يقول الشاطبي، وسَلْبُ

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣/ ٢٦٧).

أهلية القضاء والحكم عن غير المسلم أمرٌ لا خلاف فيه، فيما أعلم.

ومع ذلك فإن أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين -حيث لا يُسْمَحُ بإنشاءِ محاكمَ إسلاميةٍ يتحاكمون أمامها، وتخضع منازعتهم بالكلية لقوانين قضاة البلد الذي يقيمون به- تجعل حالهم مندرجًا ضمن الضرورات التي لها أحكامها، والتي تتخذ من المصالح معيارًا للحكم، والإمكان والاستطاعة أساسًا للتكليف؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[التغابن: ١٦]»[١].

ضوابط التحاكم إلى غير الشريعة:

فإذا لم يتيسر ذلك؛ لعدم نزول الخصم على حكم حَمَلَةِ الشريعةِ، وكان لا يردعه إلا سلطانٌ ذُو شوكةٍ، فإن التحاكم إلى القضاء الوضعي في هذه الحالة لاستخلاص حقٍّ أو دَفْعِ مظلمةٍ رخصةٌ، لا تثريبَ على من يلجأ إليها عندما تتعين سبيلًا إلى تحصيل الحق؛ لأن النصوص الواردة في نفاق وكفر من أعرض عن التحاكم إلى الشرع إنما كانت في واقعٍ تهيَّأتْ فيه أسبابُ التحاكم إلى الشرع المطهر، وأعرضٍ فيه من أعرض عن ذلك طائعًا مختارًا؛ لتفضيله التحاكم إلى القانون الوضعي على التحاكم إلى القانون الشرعي.

دلَّ على ذلك الجوازِ قولُه تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[التغابن: ١٦] وقوله ﷺ: «**دعوني ما تركتكم، إنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[٢]، وحديث: كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول لنا: «**فيما استطعتم**»[٣].

---

(١) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص٢٧٦).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه: البخاري، كتاب الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس (٧٢٠٢)ومسلم، كتاب الإمارة، باب: البيعة على السمع والطاعة فيما استطاع (١٨٦٧) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

ويتقيد هذا اللجوءُ إلى القانون الوضعي بمقيِّداتٍ حاكمةٍ وقواعدَ ضابطةٍ، منها:

١- تعذر استخلاص الحق أو الوصول إليه إلَّا بهذه الطريقة فحسب.

٢- الاقتصار على المطالبة بالحق فحسب وأخذه عند الحكم به من غير زيادة.

٣- كراهة القلب للاحتكام إلى غير القضاء الشرعي.

٤- بقاء هذا الترخص في دائرة الضرورة بالمعنى العام، والذي يشمل الضرورة والحاجة.

وأمَّا ما يدلُّ على القيد الأول: تعذر استخلاص الحقوق أو دفع المظالم عن طريق القضاء الشرعي، فهو أنه إذا أمكن استخلاص الحق أو دفع المظلمة عن طريق القضاء الشرعي لم تكن هناك ضرورة تُلجئ إلى التحاكم إلى القانون الوضعي الذي حكمُهُ التحريمُ -كما تقدَّم- لغير الضرورة.

وأما ما يدل على القيد الثاني: معرفةُ حكم الشرع في النازلة وعدم المطالبة بزيادة، فهو أن المطالبة بزيادة على حكم الشرع ظلم، والظلم حرام، دلَّ على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، فمن أدلة الكتاب: قوله تعالى: ﴿أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ٤٤]، ومن أدلة السنة: الحديث القدسي: «**إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرَّمًا.فلا تظالموا**»[١]، ومن دلائل ذلك: أن المسلم يجب عليه في حالة سلوك الوسيلة المباحة -وهي التحاكم إلى الشرع- ألَّا يأخذ مالَ غيرِهِ وإن حكمَ لَهُ به الحاكم الشرعي؛ لقوله ﷺ: «**إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعلَّ بعضَكُمْ أن يكون أبلغ من بعض، فأحسبُ أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيتُ له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذْهَا أو ليتركْهَا**»[٢]، فمن باب أولى لا يبيح له حكم الحاكم غير الشرعي

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

أن يظلم غيره.

ومن دلائل ذلك أيضًا: القاعدة الفقهية: «الضرورة تُقَدَّرُ بقدرها» ودلائلها المعروفة؛ ولأن الضرورة أباحت سلوك وسيلة محرمة لاستخلاص الحق ورفع الظلم، ولم تُبِحْ سلوكَها لظلم الآخرين وأخذ ما ليس بحق.

ومن أدلة القيد الثالث -وهو كراهة القلب للتحاكم إلى القانون الوضعي-: قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ [النحل: ١٠٦].

ومنها: حديث: «... فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[(١)]، وحديث: «**ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع**»؛ قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «**لا ما صلوا**»[(٢)].

وأما ما يدل على القيد الرابع فهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[النحل: ١١٥]، كما يُستفاد ذلك من القاعدة الفقهية: «الضرورات تبيح المحظورات».

كما يدلُّ على ذلك أيضًا قصةُ لجوءِ الصحابة ﷺ للمثول أمام النجاشيِّ الكافرِ -يومئذٍ- مرتين بسبب مطالبة كفار قريش بهم، وللذود عن حقهم في إبطال مزاعم

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.

قريش الباطلة فيهم.

ومن قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بشأن الرواية التي كتبها المدعو سلمان رشدي: «القرار الثالث: يعلن المجلس أنه يجب ملاحقة هذا الشخص، بدعوى قضائية جزائية تُقَدَّمُ عليه، وعلى دار النشر التي نشرت له هذه الرواية، في المحاكم المختصة في بريطانيا، وأن تتولى رفعَ هذه الدعوى عليه منظمةُ المؤتمر الإسلامي التي تمثل الدولَ الإسلاميةَ، وأن تُوَكِّلَ في هذه الدعوى أقوى المحامين المتمرِّسين في القضايا الجنائية أمام محاكم الجزاء البريطانية»[1]. وواضح من القرار تجويزُهُمْ التحاكمَ إلى المحاكم البريطانية في تلك النازلة.

الطلاق في النظام الغربي:

وقبل الدخول إلى حكم النازلة يحسن التعرف إلى الطلاق في النظام الغربي وما يحيط به من إجراءات وملابسات، وذلك في نقاط محددة للاختصار:

- الطلاق المدني الذي توقعه المحاكم في الغرب الأوروبي كالزواج المدني لا يَستند إلى قوانين دينية، وليس للدين فيه اعتبار، وإنما هو عقد مدني، لا يقع فيه الطلاق، أو الفراق إلا بقرار من المحكمة.

- والطلاق حق مشترك بين الرجل والمرأة في الغرب فكما هو بيد الرجل أن يطلبه، كذا هو بيد المرأة.

- ولا يستطيع الرجل أن يستقل بإيقاعه حتى يحكم به القاضي، ولو تكلم به الرجل فلا اعتبار لوقوعه أو قانونيته لديهم حتى يصدر بذلك قرار المحكمة.

- ليس للقاضي أن يسأل طالب الطلاق عن سببه، أو الدافع لطلبه، فيكفيه أن

---

(١) قرارات المجمع الفقهي التابع للرابطة، الملاحق، (ص٢٥٢).

يقرَّ بأن حياته الزوجية قد باءت بالفشل. والسبب في هذا أن أكثر ما يهدم الأسرة والبيوت هو الخيانة الزوجية، والتي غدت عند الغرب نوعًا من الحرية الشخصية التي لا ينبغي استنكارها أو تقييدها!!

• تطول إجراءات الطلاق المدني لاشتراط القانون فترةَ انفصالٍ جسدي لسبق الطلاق تتراوح من سنة إلى ثلاث سنوات، وهو يعني: استقلالًا في السكن والمعيشة.

• يلزم لتقديم هذا الطلب توكيلُ محامٍ بحيث إنَّ صاحبَ الطلب لا يتمكن من تقديمه بنفسه.

• يتعين لديهم قبل الطلاق الاتفاقُ على حضانة الأطفال، وكيفية زيارتهم، وتقسيم أثاث البيت، ومصير سكن الزوجية، ومَنْ تجب له النفقة، وما هي قيمتها.

• وقوع الطلاق يوجب النفقة بين الرجل والمرأة، بل يوجبها للمحتاج منهما في فترة الانفصال الجسدي.

• تقدير النفقة بحسب مستوى المعيشة الذي كان عليه الزوجان من خلال الدخول الحقيقية للطرفين.

• قيمةِ النفقة هي نصف مجموع ما يأتي الطرفينِ مِنْ مالٍ، فيما يعرف بمبدأ المناصفة، بحيث يتساويانِ في الدخول ويتقاسمانها بالسوية.

• تُحسب النفقة على الأطفال قبل النفقة على المطلِّق، أو المطلَّقة.

• في ظروف معينة يأخذ المطلِّق أربعةَ أسباعِ الدخلِ فيما تأخذ المطلَّقةُ ثلاثةَ أسباعِهِ، والسبب في ذلك ترك الأزواج للعمل بعدَ الطلاق، حيث يتحول ما يدخل إليه من مالٍ إلى مطلقته.

وكثيرًا ما وقع جرَّاء ذلك جرائمُ وانتحارٌ مِنْ قِبَلِ الطرف الذي يَدْفَعُ.

• ولا تنتهي النفقة إلَّا إذا عمل المنفَقِ عليه، فوصل دخله الشهري إلى مستوى

المنفِق، وإذا تزوَّج المنفَقُ عليه سقطت نفقتُهُ ووجبَ على الزوج الثاني، في حين تبقى نفقة الأطفال، كما تبطل إذا مات مستحقُّ النفقة[١].

وبناءً على ما سبق فإن المسلم إذا دخل في علاقة زواج مع امرأة غير مسلمة فإن الحكم بينهما -والحال هذه- قوانينُ بلادِها.

فإذا وقع بينهما خلاف استأثرت المرأة بنصف ثروته -على كفرها- وأخذتْ جميع أولاده، وعاشت تخادنُ الرجالَ، وهو ينفق عليهم نصف دخلِهِ، وعاش يرى ابنته تذهب إلى الكنيسة، بل وتلبس الصليب، وتعاشر الرجال ولا يستطيع إلا أن يبارك هذا العهر، فلا عجب أَنِ انتحرَ بعضهم، وفقد بعضُهُمْ عقلَهُ!!

حكم الطلاق الصادر عن غير مسلم:

بادئ ذي بدء نقول: إن هناك بعض الدول تسمح قوانينها بأن يخضع المقيمُ فيها للقوانين المعمول بها في بلده الأصلي بغضِ النظر عن موافقتها للشريعة من عدمها.

فالمسلم المقيم مثلًا في أوروبا يمكن أن يخضع لقانون البلد الذي يقيم فيه، ويمكن أن يخضع لقانونه الشخصي في بلده الأصلي، إذا كان قانون البلد الذي يقيم فيه يسمح بذلك، وقد يكون قانون بلده الأصلي منسجمًا مع الأحكام الشرعية، أو معارِضًا لها، فالقوانين الأوروبية عندما يسمح بعضها بتطبيق القانون الشخصي للمقيم على أرضها إنما تعني: القانون المعمول به اليوم في الدولة التي يحمل جنسيتها، سواء أكان موافقًا أم مخالفًا للأحكام الإسلامية.

على أنه ثمة حالاتٌ متنوعةٌ في هذا الشأن، ومن ذلك:

الحالة الأولى: أن يكون الزوجان من رعايا دولة إسلامية، وقد تم عقد زواجهما في

---

(١) أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د. سالم الرافعي، (ص٥٩٧-٦١٤).

دولة إسلامية، ولا يؤثِّر في ذلك أن تكون الزوجة كتابية، وهما يقيمان في إحدى الدول الأوروبية، ووقع بينهما خلاف يمكن أن يؤدي إلى الطلاق في هذه الحالة.

- يجب على الزوجين أن يرفعا خلافهما إلى محكمة البلد الذي جرى عقد زواجهما فيه؛ لأنه من الناحية الشرعية فإن قوانين بلادنا الإسلامية في نطاق الأحوال الشخصية تبقى في عمومها مستمدة من الأحكام الشرعية، وإن وقعت في بعضِهَا مخالفاتٌ، ولكنها تظلُّ أقربَ إلى الشريعة بما لا يقاس من قوانين البلاد الأوروبية، ومن حيث منطق القانون الدولي الخاص فإن القانون الذي تأسس عليه الزواج ينبغي أن يكون هو القانون الذي ينظر في آثار الزواج وانحلاله.

- إذا رفع الزوجانِ أو أحدُهما خلافَهما إلى محكمة البلد الذي يُقيمان فيه؛ لأن ذلك أيسر عليهما، أو لأن قانون هذا البلد يُعطي أحدَهما امتيازًا لا يجده في قانون بلده، فقد وقع الخطأ الأول، ويتحمل إثمَهُ الشرعيَّ مَنْ بادر إليه، وهنا نقول:

- قد يجيز البلدُ الرجوعَ في مثل هذا الخلافِ إلى القانون الذي أنشأ الزواجَ، ففي هذه الحالة يجب على الزوجينِ أن يُطالِبَا المحكمةَ بتطبيقِ أحكام القانون الذي تزوجا بموجبه، فإن لم يفعلا ذلك وقع الخطأ الثاني، ويتحمل مسئوليتَهُ الشرعيةَ مَنْ لم يطلب ذلك من المحكمة.

- إذا كان قانون البلد يَفرِضُ على محاكمها تطبيقَ أحكامِهِ، ويَمنعها من تطبيق قانونٍ آخرَ فسنكون أمام حكم قضائي صادر عن قضاء دولة غير إسلامية يخصُّ أشخاصًا مسلمين. وهذا الحكم القضائي مُلزِم من الناحية الواقعية والقانونية، غير أن الطرف الذي طالب به يكون آثمًا شرعًا ويجب على الطرفين -حتى بعد صدور الحكم القضائي، إذا أرادا التوبة- أن يتفقا على التحكيم بمقتضى الأحكام الشرعية.

الحالة الثانية: أن يكون أحد الزوجين من رعايا دولة إسلامية وهو مقيم في دولة أوروبية ولم يحصل على جنسيتها بعد، ويكون الزوج الآخر من رعايا دولة أوروبية.

فإذا كان عقد الزوج قد تم وفق قانون الدولة المسلمة، وجب أن يرفع الخلاف إلى محاكم هذه الدولة، وإذا رُفِعَ إلى محاكم الدولة الأوروبية يجب مطالبتها بتطبيق أحكام القانون الذي بُنِيَ الزواج عليه، ولو كان الغالب في هذه الحالة أن تُطَبِّقَ المحاكمُ الأوروبية قوانينَهَا الخاصة باعتبار أحد الزوجين من جنسيتها، وهي تفترض أن قوانينها تحمي حقوقه، فنكون أمام حكم قضائي صادر عن دولة غير إسلامية، ويُلْزِمُ مسلمًا.

أما إذا كان عقد الزواج قد تم وفق قانون الدولة الأوروبية، والخلاف بين الزوجين حصل في أرضها فلا بدَّ أن تحكم في محاكمها وفق قوانينها، فنكون أمام حكم قضائي أوروبي يتناول إنسانًا مسلمًا[1].

وأما الحالة الثالثة: فهي محلُّ الإشكال فيما لو كان الزوجان من دولة أوروبية، فلا بُدَّ أن يعقد زواجهما وفق قانون تلك الدولة، حتى يصبح رسميًّا تترتب عليه آثاره القانونية، فإذا دَبَّ خلاف بينهما وانتهى الأمر إلى الارتفاع إلى القضاء في تلك البلاد بعد تعذُّرِ الوفاق والصلح والتحكيم الشرعيِّ الوديِّ، فوقع حكم بالطلاق من قاضٍ غيرِ مسلمٍ على زوجين مسلمين، فما الحكم؟

صدر بهذا الشأن قرار من المجلس الأوروبي للإفتاء، وفيما يلي نصه:

قرار المجلس الأوروبي للإفتاء:

«الأصل أن المسلم لا يرجع في قضائه إلا إلى قاضٍ مسلم، أو من يقوم مقامه، غير أنه بسبب غياب قضاء إسلامي حتى الآن يتحاكم إليه المسلمون في غير البلاد الإسلامية، فإنه يتعين على المسلم الذي أَجْرَى عقدَ زواجه وفق قوانين هذه البلاد،

---

(١) بحث: حكم الطلاق الصادر عن قاضٍ غير مسلم، الشيخ فيصل مولوي، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الأول، ١٤٢٣هـ (ص ١٧٠).

تنفيذُ قرارِ القاضي غير المسلم بالطلاق؛ لأن هذا المسلم لـمَّا عَقَدَ زواجه وفق هذا القانونِ غيرِ الإسلاميِّ، فقد رضي -ضمنًا- بنتائجه، ومنها: أن هذا العقد لا يحلُّ عروتَهُ إلا القاضي، وهو ما يمكن اعتباره تفويضًا من الزوج جائزًا له شرعًا عند الجمهور، ولو لم يصرح بذلك؛ لأن القاعدة الفقهية تقول: المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، وتنفيذ أحكام القضاء -ولو كان غير إسلامي- جائز من باب جلب المصالح ودفع المفاسد، وحسمًا للفوضى، كما أفاده كلام غير واحد من حُذَّاقِ العلماء؛ كالعز ابن عبد السلام، وابن تيمية، والشاطبي»[١].

وقد استند هذا القرار إلى أن الزوج بعقده للنكاح في ظل قوانين هذا البلد التي تسمح للقاضي غير المسلم بإيقاع الطلاق كأنه وَكَّلَ القاضي غيرَ المسلم بحلِّ العصمة بدلًا منه، وهي وكالة ممتدة طيلةَ بقاءِ النكاحِ بين الزوجين.

وفي هذا التخريج مِنَ البُعْدِ ما لا يخفى؛ فالأعمُّ -كما يقول العلماء- لا إشعارَ له بأخص معيَّنٍ، فعقدُ النكاح في تلك البلاد قد يكون صاحبه ذاهلًا وغافلًا عن مسألة الطلاق، فضلًا عن أن يكون عاقدًا توكيلًا، فكلُّ ما احتاج إلى إذن فإنه يحتاج إلى تصريح، كما تقول القاعدة؛ أخذًا من الحديث: «**الثيب تعرب عن نفسها، والبكر رضاها صمتها**»[٢][٣].

كما أن هذا القرار يرى أن ثبوتَ النكاح إنما تم من جهة القضاء، فكذا التفريق، والحق أن النكاح المدني لا يعتدُّ به حتى يستكمل أركان العقد الشرعي وشروطه، فإذا

---

(١) القرار، (٣/ ٥) بالدورة الخامسة، ١٤٢١هـ مايو ٢٠٠٠م.
(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: استئمار البكر والثيب، (١٨٧٢)، والإمام أحمد في «مسنده»، (٤/ ١٩٢)، وغيرهما، من حديث عدي الكندي ﵁. وصححه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع»، (٣٠٨٤).
(٣) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص ٢٧٦-٢٧٧).

انعقد العقد شرعًا، فلا مانع من توثيق العقد الشرعي توثيقًا مدنيًّا؛ وذلك لضمان الحقوق في المستقبل، لا أنه جهة يستمد منها المسلمُ الشرعيةَ.

وعليه: فإن حَلَّ عقدِ النكاح أولًا، وصحتَهُ، وترَتُّبَ آثارِهِ عليه إنما يَستندُ إلى العقد الشرعي لا غير.

كما أنه اعتبر عقدَ النكاح المذكور بمنزلة التفويض من الزوج، وهو جائز عند الجمهور، ولو لم يُصرِّح به؛ لأن «المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا»... إلخ.

ويُنَاقَشُ هَذَا:

بأنه ليس بمنزلة التفويض؛ لأن الزوج عند التفويض لا يَسقط حقُّه في التطليق، فالطلاق حقٌّ من حقوق الزوج، فله أن يطلق زوجته بنفسه، وله أن يفوضها في تطليق نفسها، وله أن يوكِّلَ غيرَهُ في التطليق، وكلٌّ من التفويض والتوكيل لا يُسقِطُ حقَّهُ، ولا يمنعه من استعماله متى شاء[1]، بينما الزوج هنا لا حقَّ له في ذلك، كما جاء في القرار: «إن هذا العقد لا يحلُّ عروتَهُ إلا القاضي».

وقولهم: «كالمشروط شرطًا» لا يعني كلَّ شرط على الإطلاق، وإنما شرطٌ يوافِقُ الحقَّ؛ كما قال ﷺ: «**المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك**»[2]، وحرمان الزوج من ذلك يخالفه؛ لأنه إسقاط لحقٍّ قرره الكتابُ، وأكدته السنةُ للزوج؛ لأن الطلاق حَلُّ عقدةِ النكاح فلا يملكه من ليست بيده، وقد قال تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، وقال ﷺ: «**الطلاق لمن أخذ بالساق**»، وقصة الحديث أن رجلًا أتى النبي ﷺ

---

(١) المغني، لابن قدامة، (١٠/ ٣٨١)، تكملة المجموع، للمطيعي، (١٧/ ١٠٩).

(٢) أي: ما وافق منها كتاب الله وإلا فهو باطل. أخرجه الحاكم في «مستدركه»، (٢/ ٤٩)، وعنه البيهقي في «الكبرى»، كتاب الصداق، باب: الشروط في النكاح، (٧/ ٢٤٩)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. ورُوي من أحاديث أم المؤمنين عائشة، وأبي هريرة، وأنس بن مالك رضي الله عنهم.

فقال: يا رسول الله، إن سيدي زوجني أمته، وهو يريد أن يفرق بيني وبينها؛ قال: فصعد رسول الله ﷺ المنبر، فقال: «**يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته، ثم يريد أن يفرق بينهما، إنما الطلاق لمن أخذ بالساق**»[1]، ومعنى الحديث: أن الطلاق حقُّ الزوج، الذي له أن يأخذ بساق المرأة لا حقَّ غيرِهِ، لكنْ أباح الشرع أن يُطَلِّقَ القاضي نيابةً عن الزوج، إذا كان الزوج عاجزًا عن الطلاق، أو ممتنعًا منه، وكان في بقاء عصمة الزوجية ضررٌ أو ضرارٌ؛ لقوله ﷺ: «**لا ضررَ ولا ضرارَ**»[2].

فللقاضي المسلم في بعض الأحوال أن يطلق على الزوج للإعسار في النفقة، أو الغيبة المنقطعة، أو الأسر والسجن، ونحو ذلك.

قال في الفتح: «والوطءُ والإسكانُ وغيرُهما من حقوق الزوج إذا شُرِطَ عليه إسقاطُ شيءٍ منها كان شرطًا ليس في كتاب الله فَيَبْطُلُ»[3]؛ كما قال ﷺ: «**ما كان من شرط ليس في كتاب الله -عز وجل- فهو باطل، وإن كان مائة شرط**»[4].

ولأن الاحتكام المذكور والرضى به ليس متَّفَقًا على جوازه، وإنما له صور كثيرة يتردَّدُ حكمُها بين الكفر والفسق وبين الجوازِ للضرورة.

فالاحتكام قد يكون:

كفرًا: إذا كان عن رضًا وقبولٍ؛ لأن حقيقة الإيمان هي التصديق والانقياد، ومن لم

---

(١) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: طلاق العبد، (٢٠٨١)، والبيهقي في «الكبرى»، كتاب الخلع والطلاق، باب: طلاق العبد بغير إذن سيده، (٧/ ٣٦٠)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وحسنه الشيخ الألباني في «الإرواء»، (٢٠٤١).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) فتح الباري، لابن حجر، (٩/ ٢١٩).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب المكاتب، باب: ما يجوز من شروط المكاتب ومن اشترط شرطًا ليس في كتاب الله، (٢٥٦١)، ومسلم، كتاب العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، (١٥٠٤) -واللفظ له- من حديث أم المؤمنين عائشة في قصة بريرة المشهورة رضي الله عنهما.

يَحْصُلْ في قلبه التصديقُ والانقيادُ فهو غير مسلم[١].

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[النساء: ٦٥].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يُقسم -تعالى- بنفسه الكريمة المقدسة ألَّا يُؤْمِنَ أحدٌ حتى يُحكِّمَ الرسولَ ﷺ في جميع الأمور...»[٢].

كما يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن ترك الشرعَ المحكمَ المنزلَ على محمد بن عبد الله خاتمِ الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كَفَرَ، فكيف بمن تحاكم إلى اليَاسَا[٣]، وقدَّمَهَا عليه؟ مَنْ فَعَلَ ذلك كَفَرَ بإجماع المسلمين»[٤].

أو فسقًا: قال ابن تيمية - في شرح قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]-: « إن هؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم يكونون على وجهين... فذكر الأولَ وحكمَهُ، ثم قال: الثاني: أن يكون اعتقادُهُمْ وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتًا[٥]، لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصٍ، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب»[٦].

أو جائزًا للاضطرار: «ولا يلزم من هذا أن كلَّ مَنْ تحاكَمَ إلى المحاكم التي تحكم بالقوانين الوضعية لا بُدَّ أن يكون كافرًا، بل قد يُضطر المسلم لتخليص حقوقِهِ ونحو ذلك إلى التحاكم

---

(١) تحكيم الشريعة وصلته بالدين، د. صلاح الصاوي، (ص١٣).
(٢) تفسير ابن كثير، (٢/ ٣٤٩).
(٣) اسم كتاب جنكيز خان الذي وضعه ليكون قانونًا يتبعه اتباعه وأولاده من بعده.
(٤) البداية والنهاية، للإمام ابن كثير، (١٧/ ١٦٢-١٦٣).
(٥) كذا بالأصل ولعله تصحيف من النساخ والأظهر أن العبارة هي «بتحريم الحرام وتحليل الحلال». صيانة مجموع الفتاوي، لناصر بن حمد الفهد، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، (ص٥٩).
(٦) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٧/ ٧٠).

إليها مع عدم رضاه عنها، فلا يكون كافرًا، بل يكون حكمُهُ حكمَ المضطرِ»[1].

وحتى لا يتعرضَ المضطر للإثم لا بُدَّ أن ينضبطَ بضوابِطِهِ، قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾[النحل: ١١٥].

وعليه: فإن اللجوء إلى القضاء الوضعيِّ لاستصدارِ حكمٍ بالطلاق من الجهة القانونية لا يكفي للحكم بانحلالِ عقدةِ النكاح وحصولِ الطلاق والفراقِ حتى يُطَلِّقَ الزوجُ بعبارته؛ ذلك أن الطلاق تصرُّفٌ قوليٌّ يُنَاطُ بالزوج؛ لأنه الذي بيده عقدة النكاح.

أوْ لا يتأتَّى أن يطلق الزوج بعبارته لامتناعِهِ أو لغير ذلك من الأسباب، وعندئذٍ يتأتَّى البحث عن جهة شرعية تُنَزَّلُ منزلةَ القاضي المسلم في الحكم بالتفريق، على أن ثمةَ حالاتٍ لا يُحتاجُ معها إلى بحث عن جهة تقوم هذا المقامَ، وهذه الحالات كالتالي:

١ - إذا تقدَّم الرجل إلى المحكمة بطلب الطلاق، وصدر الحكم، فإن الطلاق يقع؛ لأن طلبه توكيلٌ، ولا يتحمل من الأعباءِ الماليةِ إلَّا مؤخرَ المهرِ، والنفقةِ أثناءَ العدةِ، والمتعة.

فإن فَرَضَتْ عليه المحكمةُ أقلَّ من الواجب الشرعي، فعليهِ أن يُكْمِلَهُ وإنْ فَرَضَتْ عليه أكثر من الواجب الشرعي، فعلى المرأةِ ألَّا تأخذَهُ إلَّا إذْا رضي زوجُهَا، وإلَّا أثمتْ بأكلِها الحرامَ[2].

٢ - وإذا كانت المرأة هي الراغبة في الطلاق والطالبة للتفريق بسوءِ معاملتها بها لا يليقُ بمثلها، وصدر الحكم به في المحكمة وَقَعَ الطلاقُ؛ لأنه موافقٌ للشرع، قال ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والسلطان يُطلق بالضرر عند مالكٍ إذا تبيَّنَ»[3].

---

(١) ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، لعبد الله القرني، (ص١٣٤).

(٢) فقه الأسرة المسلمة ونوازلها في الغرب، عبد الرحمن البرزنجي، دار المحدثين، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م، (ص٣٥٤-٣٥٥)، أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د. سالم الرافعي، (ص٦١٩).

(٣) بداية المجتهد، لابن رشد، (٢/ ٩٩).

على أن هذه الحالة الثانية فيها المحذورُ المذكورُ آنفًا، وإنْ وافقَ حكمُ القاضي الكافرِ مذهبًا لفقهاءِ المسلمين؛ إذ العلةُ في المنع ليست الموافقةَ أو المخالفةَ، وإنما أصلُ الولاية، والتي لا تكون لكافر على مسلم أو مسلمة.

وهذه الحالة تفارِقُ سابقتَهَا من حيث إن الزوج يقع الطلاق بإذنِهِ وطلبِهِ، ويمكن أن يُشْفِعَهُ بالتلفظ به بعد صدورِهِ لتوثيقه وتأكيده شرعًا.

٣- وإن كانت الكراهية منهما معًا، فإنْ طَلَبَ الزوج التفريق وَقَعَ؛ لأنه توكيل، وعليه تبعاته، وإن طلبت الزوجة الفُرْقَةَ وصدر الحكم، وَوَقَّعَ عليه الزوج وَقَعَ؛ -لأنه إجازةٌ «والإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة»[1]-، وعليها تبعاته.

وبكلِّ حالٍ فإنه إذا صدر الطلاق ممن يملكه بصيغة شرعية صحيحة، فَلَا مانعَ من توثيقه مدنيًّا أمامَ المحاكمِ المختصَّةِ لحفظ الحقوق؛ إذ لا محذورَ شرعًا في التوثيق بمجرده، بل هو مطلوبٌ لتفادي التبعاتِ والمسئولياتِ التي قد تَنشأ عن بقاء هذا العقدِ قانونًا مع انحلالِهِ شرعًا.

وبناءً على ما سبق فإنه يبقى الأمرُ -في حالة امتناع الزوج عن التطليق مع حكم المحكمة غير المسلمة به- غيرَ معتبرٍ لافتقاد حقيقة الطلاق شرعًا، فإذا امتنع الزوج أو تعذر الوصول إليه فالمصير إلى من يقوم مقامَ القاضي في ديار الأقليات؛ لاستصدار حكم شرعي بالطلاق، وهذا ما سيتناوله المبحث الآتي بإذن الله.



(١) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٣١).

المبحث الثاني
ولاية المراكز الإسلامية
في التطليق والتفريق

توصيف المسألة وتكييفها:

لم يرتضِ عامة الفقهاء المعاصرين -استنادًا إلى ما أصَّله المتقدمون، وثبت في محكمات الشريعة- وقوع الطلاق بين المسلمين بعبارة قاضٍ غير مسلم وفقًا لأحكامٍ علمانيَّةٍ لا تَمُتُّ إلى دين الإسلام بصلة.

واحتاجوا إلى مخرج لبحث كيفية إجراء هذه الأحكام التي تفتقر إلى ولاية القضاء في إصدارها وإلزام الكافة بها.

كما أنه نظرًا لاغتراب كثير من المسلمين في بلاد الأقليات؛ فإنه توجد نوازل أخرى في باب الأحوال الشخصية عند التزويج، كما هي عند التفريق؛ إذ إن جمهور العلماء على أن المسلمة لا تُزَوِّجُ نفسها، وأنها تحتاج إلى وليها في هذا الشأن المهم، فإذا فقدت المرأة أولياء من العصبات في بلاد الإسلام رفعتْ أَمْرَها إلى القضاء فتزوجت بولاية السلطان؛ إذ «**السلطان وليُّ من لا وليَّ له**»[1][2].

وفي بلاد الأقليات توجد مسلمات لا أولياء لهن من عصباتهن؛ لاختلاف الدين، ولا قضاء يَستند إلى الإسلام في أحكامه، ولا تُنظر قضيتها لو رُفعت؛ لأن عقد الزواج

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب: في الولي، (٢٠٨٣)، والترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، (١١٠٢)، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، (١٨٧٩) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعًا. وقال الترمذي عقبه: «حديث حسن». وروي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا.

(٢) المراكز الإسلامية في أمريكا الشمالية نشأتها- أنشطتها والأحكام الفقهية المتعلقة بها، د. معمر موفق الغلاييني، دار عمار، الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ، (ص٢٥٢-٢٦٠).

هناك مدني يقوم على أن تُزوج المرأةُ نفسَهَا من غير حاجة إلى وليٍّ، فكيف السبيل لحل هذه المعضلة، وإذا غاب الإمام أو فُقِدَ قام أهل الحل والعقد بالأمر نيابةً عنه، أو إلى أن يُقام غيرُه.

ومما يستأنس به للدلالة على معنى قيام النقباء والوكلاء عن الأمة ما أخرجه البخاري عن مروان ابن الحكم والمسور بن مخرمة أن رسول الله ﷺ قال -حين أذن له المسلمون في عتق سبي هوازن-: «**إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أَمْرَكم**».

فرجع الناس فكلَّمَهُمْ عرفاؤهم فرجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أن الناس قد طيبوا وأذنوا[(١)].

وهو يدل على مشروعية إنابة البعض عن الكل؛ فالعلاقة إذن وكالة صريحة أو ضمنية بينهم وبين الأمة[(٢)].

فأهل الحل والعقد هم وكلاء الأمة ونوابها في عقد الأمور الكبيرة العظيمة وحلها، وهذا العمل الجليل يعقد لهم ولاية ونفوذًا للكلمة في عموم الأمة.

فإن خلا المكان عن إمام أو نائبه لموت أو فَقْدٍ حسيٍّ بالأسر أو نحوه، أو فَقْدٍ شرعيٍّ بالكفر، أو بترك تحكيم الشريعة واستبدالها- آل الأمر إلى أهل الحل والعقد، وعادت الولاية العامة إليهم.

قال الجويني: «فإذا شغر الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة واستقلال وكفاية ودراية، فالأمور موكلة إلى العلماء، وحقٌّ على الخلائق -على اختلاف طبقاتهم- أن يرجعوا إلى علمائهم، ويَصْدُروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب: إذا وهب شيئًا لوكيل أو شفيع قوم جاز...، (٢٣٠٧، ٢٣٠٨) من حديث المسور بن مخرمة رضي الله عنه.

(٢) النظريات السياسية، د. محمد ضياء الدين الريس، (ص ٢٢٢).

فقد هُدُوا إلى سواء السبيل، وصار علماءُ البلاد ولاةَ العباد، فإن عسر جمعهم على واحد استبدَّ أهلُ كلِّ صقع وناحية باتباع عالمهم»[1].

فإن لم يكن ثمة أمراء فقد وجبتْ طاعة العلماء والزعماء فإن لم تجتمع كلمة هؤلاء، أو تعذر اجتماعهم هل يتأتى القول بقيام آحادهم في بلادهم وأصقاعهم مقام القاضي في أمور الولايات التي تتعلق بالأحوال الشخصية في بلاد الأقلية؟

وبفرض قبول الرجال والنساء الأزواج والزوجات بهذا الحلِّ، هل يترتب على اعتماده مشكلات مع الجهات الرسمية في تلك البلاد؟ وهل لأهل الحل والعقد في تلك البلاد من القوة التنفيذية ما يضمن تنفيذَ أحكامهم وإنفاذَ قراراتهم؟

وهل يمكن اعتبار المراكز الإسلامية والجمعيات والهيئات الدينية في تلك البلاد مرجعية شرعية معتبرة لإقامة هذه الولايات وإلزام المتخاصمين بالأحكام في الفروج والأموال، ونحو ذلك؟

وما هي ضوابط هذا الأمر ومحاذيره التي يجب رعايتها؟

لا شك أن هذه النازلة كما تتعلق بالأحوال الشخصية ترتبط أيضًا بباب الولايات والقضاء خاصة من أبواب السياسة الشرعية.

تحرير محل النزاع:

بعد التسليم بأن:

- التزويج والتطليق والخلع عقود وتصرفات شرعية، لا تصح إلا إذا جَرَتْ وفق الشريعة، واستنادًا لمرجعيتها، وكل ما أُبرِمَ على خلاف ذلك فهو رَدٌّ، لا يُعْبَأُ به ولا يُلتفت إليه.
- والزواج في المجتمعات الغربية يتم على مرحلتين:

---

(١) غياث الأمم، للجويني، (ص ٢٨٢).

- الزواج المدني لإثبات الحقوق أمام القضاء، وهو يتم أمام الجهات القانونية المتخصصة، ووفقًا للقانون المعمول به في بلاد الأقليات سواء في أوروبا أو أمريكا أو غيرها، ويكون وحده هو الحكم عند النزاع.

- والزواج الشرعي الذي ينشئ العلاقة الزوجية بين الطرفين، ويصبح كل منهما حلالًا للآخر، وهو يجري غالبًا في المراكز الإسلامية والمساجد وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.

- الأصل أن الحجة القاطعة والحكم الأعلى لدى المسلم هو الشرع لا غير، وأن أحكام الشريعة هي وحدها التي تُردُّ إليها الأمور عند التنازع، سواء في مجال العلاقات الأسرية أو في غيرها من العلاقات، وما اللجوء إلى التوثيق الرسمي أمام القضاء الغربي إلا لتحصيل مصالح أساسية لا يتسنى تحصيلها إلا بهذا الطريق.

- وعلى هذا فعقد الزواج إنما يبتدئ بالعقد الذي يجري وفقًا لأحكام الشريعة، سواء تم في المركز الإسلامي، أو في محيط الأسرة، ومثله الطلاق والخلع، ونحوه.

ولكن التطليق وفسخ النكاح لسبب يقتضيهما غالبًا ما يقعُ بحكم جبري، يحكم به قاضٍ شرعي، يستند في شرعيته إلى ولاية شرعية قائمة، فإن عدمت تلك الولاية فهل للمراكز الإسلامية وعلمائها قدر من ولاية القضاء بما تُصانُ به مصالح الأنام، وتستقر معه الأحكام؟

وبعد منع إنفاذ أحكام الكفار على المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[النساء: ١٤١] هل تنفذ أحكام هذه المراكز في بلاد الأقليات؟

الأقوال ومناقشتها:

القول الأول:

سبق أن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث قد أصدر قراره بإنفاذ الأحكام

الصادرة عن المحاكم الغربية بشأن التطليق للضرر والفسخ، ونحو ذلك، وقد أُورِدَتْ على هذا الحكم إيراداتٌ كثيرة في دقته وفي تخريجه وتعليله، وقد وافق بعض الباحثين[١] على ما انتهى إليه نظر المجلس جلبًا للمصالح، ودفعًا للمفاسد، وحسمًا للفوضى، وفي المبحث السابق نوقش هذا القول بما تضعف معه النتيجة التي انتهى إليها.

القول الثاني:

وهو لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا ومن وافقه من الباحثين، وبه صدر قرار المجمع في دورة مؤتمره الثاني بالدانمرك من ٤-٧ جمادى الأولى ١٤٢٥ هـ، ٢٢-٢٥ يونيو ٢٠٠٤م، وجاء فيه:

«لجوء المرأة إلى القضاء لإنهاء الزواج من الناحية القانونية لا يترتب عليه وحده إنهاء الزواج من الناحية الشرعية، فإذا حصلت المرأة على الطلاق المدني فإنها تتوجه به إلى المراكز الإسلامية ليتولى المؤهلون في هذه القضايا من أهل العلم إتمام الأمر من الناحية الشرعية، ولا وجه للاحتجاج بالضرورة للاعتداد بالتطليق المدني في هذه الحالة؛ لتوافر المراكز الإسلامية وسهولة الرجوع إليها في مختلف المناطق»[٢].

وفي تعليل هذا القرار وتوجيهه قيل:

إن الأصل أن يكون للمسلمين قاضٍ مسلمٌ يحكم بينهم بشرع الله، ومن سلطة هذا القاضي التفريق للضرر بين الزوجين وتطليق الزوجة مِن زوجها في تلك الحالات

---

(١) حجية الأحكام الصادرة بالطلاق من قبل المحاكم الغربية بحق الأقليات الإسلامية، د. محمد عبد الجواد النتشة، بحث مقدم إلى ندوة: «فقه الأقليات في ضوء مقاصد الشريعة: تميز واندماج» المنعقدة في كوالالمبور خلال الفترة من ٩-١١/ ١١/ ٢٠٠٩م، فسخ نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية، لأحمد تقي العثماني، ضمن بحوث مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي في الفترة ٢١-٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ - يناير ٢٠٠٢م، المجلد الأول، الجزء الثاني، (ص٣٨٩-٣٩١).

(٢) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع، (ص٧٥).

التي يبيح له الشرع فيها ذلك؛ ونظرًا لانعدام القاضي المسلم المعين من قبل السلطان المسلم في البلدان غير الإسلامية، فإن المراكز الإسلامية تقوم مقام القاضي المسلم؛ إذ لا سبيل إلى تحكيم شرع الله في البلدان غير الإسلامية في أحكام الطلاق والنكاح والإرث ونحوها مما لا يستطيعه المسلمون إلا بذلك.

قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «القضاء من فروض الكفايات؛ لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه فكان واجبًا عليهم كالجهاد والإمامة. قال أحمد: لا بد للناس من حاكم، أتذهبُ حقوق الناس؟»[1].

ثم أردف القرار تتميمًا:

«اللجوء إلى القضاء الوضعي لإنهاء الزواج من الناحية القانونية لا يترتب عليه وحده إنهاء الزواج من الناحية الشرعية، إلا إذا صدر الطلاق من الزوج، أو من المحكَّم من قِبَلِ المركز الإسلامي أو الجالية الإسلامية»[2].

وذلك بناءً على أن الأصل في المسلم ألا يتحاكم لغير شرع الله تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[المائدة: ٥٠]؛ ولذلك فلا يُعْتَدُّ بالطلاق إلا إذا كان صادرًا من الزوج؛ لأنه الذي أخذ بالساق، وفي الحديث النبوي: «**إنما الطلاق لمن أخذ بالساق**»[3]، أو من حاكم شرعي، وهو هنا المركز الإسلامي، كما تقدم، وأما القضاء الوضعي فحكمه لا يعتدُّ به شرعًا؛ ولذلك فتطليق القاضي الوضعي ليس بنافذ، وتظل المرأة شرعًا في عصمة زوجها حتى يصدر الطلاق منه، أو من حاكم شرعي، وإنما يباح اللجوء إلى القضاء الوضعي لمجرد الحصول على

(١) المغني، لابن قدامة، (١٤/ ٥-٦).
(٢) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع، (ص٧٤-٧٦).
(٣) سبق تخريجه.

وثائق رسمية لتسهيل المعاملات المباحة، ولتسهيل الحصول على الحقوق الشرعية، وإباحة اللجوء إلى القضاء هنا مستندها القاعدة الفقهية التي ذكرها ابن نجيم وغيره: أن الحاجة العامة أو الخاصة تنزل منزلة الضرورة، والمراد بمنزلة الضرورة أنها تؤثِّر في الأحكام فتبيح ارتكابَ المحظور، أو تَرْكَ الواجب وغير ذلك، مما يستثنى من القواعد الأصلية(١).

وقد ذهب إلى هذا أو قريب منه الشيخ ابن بيَّه فقال: «ومع ما تقدم -أي: من استبعاده لمأخذ قرار المجلس الأوروبي للإفتاء في هذا الشأن- فإن القول بإنفاذ الطلاق لا يبعد، وذلك بإيجاب طلاق الزوجة على الزوج، وعلى جماعة المسلمين أن يحكموا بهذا الطلاق حتى لا تظل الزوجة على معصية، كما قدمنا عن المالكية في الزوجة الناشز؛ درءًا للمفسدة وتوسيعًا لمفهوم إنفاذ أحكام قضاة الجور المسلمين الـمُولَّيْنَ من طرف الكفار؛ ليشمل القضاة الكفار درءًا للمفسدة التي أشار إليها العز ابن عبد السلام في الحالة الأولى حيث قال: «ولو استولى الكفار على إقليم عظيم، فولَّوْا القضاءَ لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة؛ فالذي يظهر: إنفاذ ذلك كله جلبًا للمصالح العامة، ودفعًا للمفاسد الشاملة؛ إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيلُ المصالح العامة، وتحمُّلُ المفاسد الشاملة؛ لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها ممن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد»(٢).

وحيث يقول أيضًا -في الشهادة، وهي صنو القضاء-: «بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثل الفسقة، فأمثلَهم وأصلَحَهم للقيام بذلك فأصلَحَهم؛ بناءً على أنَّا إذا أُمِرْنا بأمر أتينا بما قدرنا عليه، ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل، وقد قال

---

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص١٠٠)، الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص٨٨).
(٢) قواعد الأحكام، للعز ابن عبد السلام، (١/ ١٢١-١٢٢).

شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾[هود: ٨٨]، وقال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦]، فعلَّق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، فكذلك المصالح كلها»[(١)] [(٢)].

وقال ابن عابدين: «وأما في بلاد عليها ولاة كفار: فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد، ويصير القاضي قاضيًا بتراضي المسلمين»[(٣)].

وقال -قبل ذلك-: «ويتفرع على كونها دار حرب: أن الحدود والقود لا يجري فيها»[(٤)].

فيفهم من كلامه: أن من تراضى عليه المسلمون يمكن أن يحكم بينهم فيما سوى الحدود والدماء.

وقد تقرر فيما سبق[(٥)] قاعدة: «قيام أهل الحل والعقد مقام الإمام»، وقاعدة: «إقامة جماعة المسلمين مقام القاضي»، باعتبارها مستند تخويل المراكز الإسلامية صلاحيةَ البتِّ في قضايا التنازع بين الزوجين، وبخاصة في دعوى الضرر، وإيقاع الطلاق والخلع؛ ولما تقدم فإنه يجوزِ للمراكز الإسلامية -وما في حكمها مما يعتبر مرجعًا لجماعة المسلمين- أن تقرر تطليق المرأة التي قد صدر لها حكم من محكمة غير إسلامية، أو لم يصدر لها حكم، ورفع الزوجان أَمْرَهما إليها.

إلا أن عليها في كل الأحوال أن تُراجِعَ كل حالة لإثبات المقتضي وعدم المانع شرعًا، وأن تحاول الصلح ما وجدتْ إليه سبيلًا، وأن تستعين ببعض الفقهاء ما أمكن،

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٨٠).
(٢) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص٢٧٧).
(٣) حاشية ابن عابدين، (٦/ ٢٨٩).
(٤) المرجع السابق، (٦/ ٢٨٨)، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص ٢٧٥-٢٧٦)
(٥) المبحث التاسع من الفصل الثالث من الباب الثاني.

وأن تسأل العلماء حتى تطمئن إلى سلامة إجراءاتها[١].

ومما يُستدل به على مشروعية هذا العمل:

١- دفع الحاجة ورفع الحرج، ولا شك أن ترك تزويج المرأة المسلمة الصالحة للزواج الراغبة فيه أَمْرٌ تترتب عليه مفاسد عظيمة، وبخاصة في المجتمعات الغربية، والمجتمعات التي تتساوى معها في عدم تحكيم شرع الله، وقد تنزلق المرأة بسبب ذلك في هاوية الفاحشة، وهذا أَمْرٌ فيه مضرة عليها في دينها وفي دنياها، وإن فرض أنها استطاعت الصبر عن التزوج -مع الرغبة فيه- فلن يحصل ذلك إلا بحرج شديد.

قال الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأما القول في المناكحات فإنَّا نعلم أنه لا بد منها، كما أنه لا بد من الأقوات، فإن بها بقاء النوع، كما بالأقوات بقاء النفوس، والنكاح هو المغني عن السفاح... والمناكح في حق عامة الناس في حكم ما لا بد منه»[٢].

ومن المعلوم أن مثل هذه الحاجة ليست نادرة، بل هي في ديار الغرب ومجتمعات الأقليات المسلمة من الأمور الشائعة، فهي حاجة عامة، وقد ذكر العلماء أن الحاجة العامة تتنزل منزلة الضرورة الخاصة في حقِّ آحاد الناس[٣].

٢- تزويج المركزِ المسلمةَ التي ليس لها ولي في مثل هذا المجتمع يدفع ضررًا راجحًا يلحق بها في حال عدم التزويج، ورفعُ الضرر أصلٌ عظيم في الشريعة المطهرة استُفِيدَ من أدلة عديدة أفادت بمجموعها القطعَ بثبوت هذا الأصل؛ ومن ذلك: قوله تعالى -في شأن الزوجات-: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ

---

(١) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص٢٧٩).

(٢) غياث الأمم، للجويني، (ص ٣٦٩)، وانظر: تفسير القرطبي، (٣/ ٧٦).

(٣) حكم تولي المراكز والجمعيات الإسلامية عقود تزويج المسلمين وفسخ أنكحتهم، د. حمزة بن حسين الفعر، ضمن بحوث مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ٢٠٠٤م، (ص ٤١٤).

﴿ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾[الطلاق: ٦].

وقد ثبت عن النبي ﷺ قوله: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(١)].

٣- الآيات التي تدل على أن المؤمنين أولياء لبعضهم، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[المائدة: ٥٥]، وقوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وهاتان الآياتان تثبتان ولاية المؤمن، والولاية جنس تدخل تحته كلُّ ولاية تبيح التصرف في شئون الآخر في النفس أو المال أو غير ذلك.

وولاية المسلم على المرأة المسلمة في المكان الذي ليس فيه ولي قريب ولا سلطان مما يدخل تحت هذا اللفظ.

وقد نقل القرطبي رحمه الله في تفسيره عن ابن خويز منداد[(٢)] رحمه الله أنه قد روى عن الإمام مالك رحمه الله في بعض أقواله في تفسير الأولياء من هم؟ قوله: «كل من وضع المرأة في منصب حسن فهو وليها، سواء أكان من العصبة، أم من ذوي الأرحام، أم الأجانب، أم الإمام، أم الوصي»[(٣)].

ونقل القرطبي -أيضًا- عن إسماعيل بن إسحاق[(٤)] قوله: «لما أمر الله سبحانه

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أبو بكر، ابن خويز منداد، محمد بن أحمد بن عبد الله، تفقه على الأبهري، من مصنفاته: كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وفي أحكام القرآن، وعنده شواذ عن مالك، طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص١٦٨) وسماه بابن الكواز، وتابعه عليه في معجم المؤلفين، ترتيب المدارك، للقاضي عياض، (٧/ ٧٧).

(٣) تفسير القرطبي، (٣/ ٧٥).

(٤) أبو إسحاق، إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل، ابن محدث البصرة حماد بن زيد بن درهم الأزدي، مولاهم البصري، المالكي، قاضي بغداد، وصاحب التصانيف، الإمام العلامة، الحافظ، شيخ الإسلام، من مصنفاته: فضل الصلاة على النبي ﷺ، والاحتجاج بالقرآن في مجلدات، وأحكام القرآن، ولد سنة ١٩٩هـ، وتوفي سنة ٢٨٢هـ، (ص١٦٤)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، (١٣/ ٣٣٩).

بالنكاح جعل المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فقال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١] والمؤمنون في الجملة هكذا يرث بعضهم بعضًا، فلو أن رجلًا مات ولا وارث له لكان ميراثه لجماعة المسلمين، ولو جنى جناية لعقل عنه المسلمون، ثم تكون ولايةٌ أقرب من ولايةٍ، وقرابةٌ أقرب من قرابةٍ، وإذا كانت المرأة بموضعٍ لا سلطان فيه، ولا ولي لها، فإنها تصير أمرها إلى من يوثق به من جيرانها، فيزوجها، ويكون هو وليها في هذه الحال؛ لأن الناس لا بد لهم من التزويج، وإنما يعملون فيه بأحسن ما يمكن، وعلى هذا قال مالك -في المرأة الضعيفة الحال-: إنه يزوجها من تسند أمرها إليه؛ لأنها ممن تضعف عن السلطان، فأشبهت من لا سلطان بحضرتها، فرجعت في الجملة إلى أن المسلمين أولياؤها»[(١)].

وإذا تحقق أن لأهل الحل والعقد وجماعة المركز الإسلامي حقًّا في التطليق فإنه يثبت به حق التزويج أيضًا عند المالكية؛ جاء في المعيار المعرب للونشريسي: «إذا لم يكن بالبلد قاضٍ زوَّج صالحو البلد من أراد التزويج.

وسئل أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي[(٢)] عن امرأة أرادت التزويج، وهي ثيب ولا حاكم بالبلد، وأولياؤها غيب، ترفع أمرها إلى فقهاء البلد فيأمروا من يزوجها، وكيف إن لم يكن بالبلد عالم ولا قاضٍ أترفع أمرها إلى عدول البلد في البكر والثيب؟

فأجاب:

إذا لم يكن في البلد قاضٍ فيجتمع صالحو البلد ويأمرون بتزويجها.

---

(١) المرجع السابق، (٣/ ٧٦).

(٢) أبو جعفر، أحمد بن نصر الداودي، الأسدي، من أئمة المالكية بالمغرب، والمتسمين في العلم، المجيدين للتأليف، من مصنفاته: كتاب القاضي في شرح الموطأ، والواعي في الفقه، والنصيحة في شرح البخاري، توفي سنة ٤٠٢هـ. ترتيب المدارك، للقاضي عياض، (٧/ ١٠٢)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٢/ ١٩٤).

كل بلد لا سلطان فيه فعدول البلد وأهل العلم يقومون مقامه في إقامة الأحكام...

وسئل أيضًا عن بلد لا قاضي فيه ولا سلطان أيجوز فعل عدوله في بيوعهم وأشريتهم ونكاحهم؟

فأجاب: بأن العدول يقومون مقامَ القاضي والوالي في المكان الذي لا إمامَ فيه ولا قاضي، قال أبو عمران الفاسي: أحكام الجماعة الذين تمتد إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منها كلُّ ما جرى على الصواب والسداد، في كل ما يجوز فيه حكم السلطان، وكذلك كل ما حكم في عمال المنازل من الصواب ينفذ»[١].

وبهذا المعنى صدرت فتاوي متعددة في مذهب الشافعية، ومن ذلك:

ما جاء في فتاوي ابن حجر الهيتمي الشافعي أنه سئل عن امرأة لا ولي لها ولَّتْ أمرها رجلًا فزوَّجَهَا فهل يصح نكاحها أم لا؟

فأجاب: «يصح نكاحها إذا ولَّتْ أمرها رجلًا؛ لأن يونس بن عبد الأعلى[٢] روى عن الشافعي ﷺ أنه قال: إذا كان في الرفقة امرأة لا ولي لها فولَّت أمرها رجلًا فزوَّجها جاز، واختاره الشيخ محيي الدين النووي رَحِمَهُ اللهُ، قال ابن مأمون -وكان رجلًا مشهورًا من جلة أصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه-: سمعت المزني يقول: سمعت الشافعي يقول: إذا كانت المرأة في جوار قوم ليس لها زوج، ولا هي في عدة من زوج، ولا لها ولي

---

(١) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، (١٠/ ١٠٢-١٠٣).

(٢) أبو موسى، يونس بن عبد الأعلى بن موسى بن ميسرة بن حفص بن حيان، الإمام الكبير، الصدفي المصري الفقيه، المقرئ، وسمع الحديث من سفيان بن عيينة، وابن وهب، والشافعي وأخذ عنه الفقه، وروى عنه مسلم، والنسائي، وابن ماجه، وأبو عوانة، وانتهت إليه رياسة العلم بديار مصر، ولد سنة ١٧٠هـ، وتوفي سنة ٢٦٤هـ. طبقات الفقهاء، للشيرازي، (ص٩٩)، طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، (٢/ ١٧٠).

حاضر، فولَّتْ أمرها رجلًا من صالحي جيرانها فزوَّجها تزويجًا صحيحًا فالنكاح جائز. قال: المزني: فقلت للشافعي: فإنا نحفظ عنك في كتابك أن النكاح باطل، فقال الشافعي: إن الأمر إذا ضاق اتسع...

قال الإمام الأزرق[١]: وحكم المواضع التي لا حاكم فيها، ولا يمتد إليها أمر الحكام من الرفقة فيما يظهر لي: جواز تولي أمرها إلى عدل»[٢].

وجاء أيضًا في فتاوي الرملي بأنه سئل عما لو حَكَّمَتِ امرأةٌ لا ولي لها إلا الحاكمُ عدلًا في تزويجها وليس بمجتهد، فهل يجوز له تزويجها؟

فأجاب بأنه لا يجوز تزويجه إيَّاها إلا عند فَقْدِ القاضي؛ إذ الضرورة تتقدَّرُ بقدرها، وهذا يفيد جواز تزويج العدل للمرأة التي لا ولي لها عند فَقْدِ القاضي[٣].

وقريب من هذا ما عند الحنابلة من فتاوي، ومنها:

ما ذكره ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المرأة التي لا يُوجد لها «ولي، ولا ذو سلطان أنه يُزوِّجُهَا رجلٌ عدلٌ بإذنها، فإنه قال في دهقان قرية: يزوِّجُ من لا ولي لها إذا احتاط لها في المهر والكفء، إذا لم يكن في الرستاق قاضٍ»[٤].

وجاء في مجموع فتاوي ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه سئل عن أعراب نازلين على البحر وأهل البادية، وليس عندهم ولا قريبًا منهم حاكم، فهل يصح عقد أئمة القرى لهم مطلقًا لمن لها ولي ولمن ليس لها ولي؟

---

(١) أبو الحسن، موفق الدين، ونور الدين، علي بن أبي بكر بن خليفة، اليماني الشافعي، عرف بابن الأزرق، من مصنفاته: نفائس الأحكام، ومختصر المهمات للإسنوي، والتحقيق الوافي بالإيضاح الشافي في نحو ثلاثة أسفار، توفي سنة ٨٠٩هـ. الضوء اللامع، للسخاوي، (٥/ ٢٠٠)، الأعلام، للزركلي، (٤/ ٢٦٦).

(٢) الفتاوي الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي، (٤/ ٨٨).

(٣) انظرها في: الجزء الثالث من حاشية الفتاوي، لابن حجر الهيثمي، (٣/ ١٥٧).

(٤) المغني، لابن قدامة، (٩/ ٣٦٢).

فأجاب بأن من كان لها ولي من النسب، فهو وليها الذي يزوجها، وإن كانت معتقة فمعتقها هو الولي.

«وأما من لا ولي لها فإن كان في القرية أو الحلة نائب حاكم زوَّجَهَا هو وأمير الأعراب ورئيس القرية، وإذا كان فيهم إمام مطاع زوَّجَهَا -أيضًا- بإذنها»[(١)].

وأما المذهب الحنفي فمعلوم أنه لا يشترط الولي في الراجح المفتى به عندهم[(٢)].

إلا أن المشكلة لديهم في أمر الطلاق، أو الفسخ، وليس في المذهب الحنفي تأصيل لهذه النازلة.

ولا شك أن ما أصَّله المالكية يفتح بابًا للسعة، وإعماله ليس بجديد على الأمة، فقد مَسَّتِ الحاجة بذلك في الديار الهندية في زمن الاستعمار البريطاني؛ حيث إن الاستعمار كان قد قضى على المحاكم الشرعية بتاتًا، ونصب قضاة من غير المسلمين لفصل قضايا المسلمين، حتى في أحوالهم الشخصية، وكانت أغلبية سكان الهند من المسلمين على مذهب الحنفية، وبالرغم من ذلك فإن فقهاء الحنفية أفتوا في هذا الباب بمذهب المالكية.

وقد ألف الشيخ أشرف التهانوي[(٣)] كتابًا اسمه: الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة، وفيه جرى على مذهب المالكية، ووافقه عليه جميع علماء الهند، وموافقتهم مثبتة في ذلك الكتاب[(٤)].

وبمثل ما عمل مشايخ الهند أفتى فضيلة شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ٣٥-٣٤-٣٥).

(٢) بدائع الصنائع، للكاساني، (٢/ ٢٤٧)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٣/ ١١٧).

(٣) أشرف علي بن عبد الحق الحنفي التهانوي، عالم فقيه واعظ معروف بالفضل والأثر، كان مرجعًا في التربية والإرشاد، من مؤلفاته: بيان القرآن، وتحذير الإخوان من تزوير الشيطان، ولد سنة ١٢٨٠هـ وتوفي سنة ١٣٦٢هـ. نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، لعبد الحي ابن فخر الدين الحسيني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، (٨/ ١١٨٧).

(٤) فسخ نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في البلاد غير الإسلامية، لأحمد تقي العثماني، (ص٣٩٤-٣٩٥).

رَحِمَهُ اللَّهُ -وهو حنفي المذهب- في معرض جوابه على سؤال وجهه إليه مدير معهد علوم الشريعة الإسلامية بجنوب أفريقيا حول مدى شرعية أن يتولى قاضٍ غيرُ مسلمٍ القضاءَ في شئون الأحوال الشخصية للمسلمين، ومدى صلاحية حكمه في أي قضية ذات علاقة بالشريعة الإسلامية، فقال: «والمسلمون إذا كانوا أقلية في بلد غير إسلامي يرجعون إلى تعاليم الإسلام بتوجيه من علماء المسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية، وكل ما يعرض لهم من أمور دينهم، وإذا عَيَّنَ الحاكمُ غيرُ المسلم قاضيًا غيرَ مسلمٍ أو محاميًا في شئون الأحوال الشخصية الإسلامية، أو من يقوم بإدارة أموالهم لم يجز هذا في قول عامة الفقهاء؛ حيث لا يصح أن يتقلد القضاءَ إلا المسلمُ المؤَهَّلُ لذلك بالشروط المقررة لمثله...» إلى أن قال: «ومن ثَمَّ لا يحل للمسلمين التحاكمُ إلى قاضٍ غير مسلم إلا عند الضرورة، وعلى الأقلية الإسلامية في هذه الحال العملُ على الخلاص؛ إما باستقلال، أو بهجرة، أو بالتحاكم إلى محكمين مسلمين علماء ويرضاهم المتخاصمون، لا سيما في مسائل الحلال والحرام، ومنها: أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونسب وميراث، وهذا خير لدينهم ولدنياهم من التحاكم إلى قاضٍ غير مسلم عَيَّنَهُ الحاكم»[(١)].

وفي مشروعية هذا التحكيم وإلزامية ما يصدر عنه من أحكام صدر قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا الآتي:

«إذا كان للقائم على المركز الإسلامي صفة الحكم سواء باتفاق الطرفين، أو لاصطلاح الجالية المسلمة عليه فإنه يعتد بما يجريه من التفريق بسبب الضرر، أو الشقاق، أو سوء العشرة أو لعدم النفقة أو الغيبة أو السجن أو الأسر، ونحوه بعد

---

(١) بحوث وفتاوي إسلامية، لشيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق، (٢/ ٣١٧- ٣١٨).

استيفاء الإجراءات القانونية التي تقيه من الوقوع تحت طائلة القانون».

«وعلى المحكمين اتباع الخطوات الشرعية اللازمة في مثل هذه الحالات، كالاستماع إلى طرفي الخصوم، وضرب أجل للغائب منهما، وتجنب التسرع في الحكم، وإقامة العدل بينهما ما أمكن»[(١)].

واستند قرار المجمع إلى النصوص الشرعية التي أباحت الخلع، مثل: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[البقرة: ٢٢٩].

ومثل: حديث امرأة ثابت بن قيس أنها جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، ما أنقم على ثابت في دِينٍ ولا خلق إلا أني أخاف الكفر، فقال رسول الله ﷺ: «**أتردين عليه حديقته**»؟ قالت: نعم فردَّتها عليه، وأمره ففارقها[(٢)].

وإلى ما قرره الفقهاء من أن الخلع إما أن يكون بين الزوجين بتراضيهما، وإما بأن يخلع المرأة من زوجها حاكمٌ، أو من يقوم مقامه وهو المراكز الإسلامية، وذلك في حالة التنازع بين الزوجين، ففي مغني المحتاج: «وإن أبى الفيئة والطلاق، فالأظهر الجديد أن القاضي إذا رفعته إليه يطلق عليه طلقةً نيابةً عنه؛ لأنه لا سبيل إلى دوام إضرارها، ولا إجباره على الفيئة؛ لأنها لا تدخل تحت الإجبار، والطلاق يقبل النيابة فناب الحاكم عنه، عند الامتناع كما يزوِّج عن العاضل، ويستوفي الحق من المماطل، فيقول: أوقعت على فلانة عن فلان طلقةً، كما حكي عن الإملاء، أو حكمتُ عليه في زوجته بطلقةٍ، فإن قال: أنت طالق ولم يقل عن فلان، لم يقع»[(٣)].

وعلى القائمين على الأمر في هذه المراكز أن يقدروا الأمر قدره، وأن يستوفوا

---

(١) قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني للمجمع، (ص ٧٧).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب: الخلع وكيف الطلاق فيه، (٥٢٧٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا.
(٣) مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، (٣/ ٣٥١).

الإجراءات التي يتعين استيفاؤها؛ لتصح أحكامهم، من الاستماع إلى كلا الطرفين، وعدم القضاء في أي واقعة بناء على سماع من طرف واحد فيها، وإبلاغ أطراف النزاع بموعد نظر الخصومة، وضرب أجل للغائب، ولمن أراد أن يُعِدَّ دفاعه، أو يستدعي شهوده، إلى غير ذلك من الإجراءات المعهودة في نظر الدعاوي أمام المحاكم الشرعية وتبقى نقطة أخيرة في تنظيم إجراءات تلك المراكز، وأسلوب نظر تلك القضايا، وهذا مما قد تتعدد فيه الاجتهادات وتتفاوت فيه التقديرات، ويختلف باختلاف الأماكن والبيئات.

ولا بأس هنا أن نشير إلى بعض ما ذكره فقهاء المالكية من تحديدات وتقييدات في نقاط محددة:

أولًا: عدد الجماعة الذين يُفَوَّضُ إليهم النظر في هذه القضايا:

ذهب بعض المالكية كالشيخ محمد عليش رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن أقلَّ العدد ثلاثة.

فقال: «وتعبير المصنف كغيره بجماعة يقتضي أن الواحد لا يكفي، وكذا الاثنين»[١].

إلا أن الدردير في شرحه الكبير قال: «وأراد بجماعة المسلمين اثنين عدلين فأكثر»[٢].

وعليه فإن الأحوط ألا يقلَّ العدد عن ثلاثة خروجًا من الخلاف، وكما هو ظاهرُ لفظِ الجماعة، ولأن النقص في العدالة يُجْبَرُ بتكثير العدد، كما أن الثقة بالعدد الأكثر أكبر، واستبداد الواحد بالقضاء ربما أفضى إلى شيء من التهمة، ولا شك أن أعمال المحاكم الشرعية المعاصرة والوضعية معًا فيها هذه اللجنة الثلاثية.

صفات المحكمين:

من بداهة الأمر أن يكون هؤلاء المحكمون من أصحاب الكفاية والدراية في المسائل الشرعية والفقهية خاصة، فلو كانت هذه اللجنة تحكم في أمور النكاح والطلاق

---

(١) منح الجليل، لعليش، (٤/ ٣١٨).

(٢) الشرح الكبير، للدردير، (٢/ ١٥٣).

ونحوهما فلا غنى بها أن يكون القائمون عليها والمشاركون في عضويتها من أهل العلم بأسباب المفاسخات، والطرائق الشرعية للإثبات، وما يرتبط بذلك من إجراءات، وعند النقص أو الخلل فإن عليهم أن يشاوروا العلماء. ولا شك أن وسائل الاتصالات اليوم قد تعددت وطرائق التواصل المباشر قد تنوعت بما يفيد الأقليات، ويعينها في حَلِّ النوازل والمشكلات وذلك بالتواصل المباشر مع العلماء حول العالم.

وقد نص المجمع الفقهي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته المنعقدة بأبوظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة، من ١-٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ بشأن التحكيم ما يلي:

«**أولًا**: التحكيم اتفاق طرفي خصومة معينة على تولية من يفصل في منازعة بينهما بحكم ملزم يطبق الشريعة الإسلامية، وهو مشروع سواء أكان بين الأفراد أو في مجال المنازعات الدولية.

ثانيًا: يشترط في الحكم بحسب الأصل توافر شروط القضاء»[(١)].

حجية الحكم عند صدوره:

يقع الحكم حجةً نافذةً إذا صدر بإجماع أعضاء اللجنة، وهو ظاهرُ عباراتِ المالكية، وقياس قولهم في الحَكَمينِ، كما جاء في المدونة: «قلت: فلو أنهما اختلفا فطلَّق أحدُهما ولم يُطَلِّقِ الآخرُ؟ قال: إذًا لا يكون هناك فراق؛ لأن إلى كل واحد منهما ما إلى صاحبه باجتماعهما عليه»[(٢)].

وقال الباجي: «ولو حكَّما جماعةً فاتفقوا على حكم نفَّذوه وقضوا به جاز، قاله ابن كنانة في المجموعة، ووجه ذلك أنهما إذا رضيا بحكمِ رجلينِ، أو رجال فلا يلزمُهُمَا

---

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، دار ابن القيم، دمشق، ١٤١٨هـ، (ص٢٠٧)، قرار رقم، (٩١)، ومجلة المجمع، العدد التاسع، (٤/ ٥).
(٢) المدونة، لمالك رواية سحنون، (٢/ ٢٦٨).

حكم بعضهم دون بعض»[١].

الترجيح:

يترجح قول من قال بأن الطلاق المدني لا يرتب بمفرده حصول الطلاق شرعًا، وأن على المرأة المسلمة أن ترفع أمرها في بلاد الأقليات إلى المراكز الإسلامية لينظروا قضيتها، ويحققوا في إمكان إيقاع الطلاق شرعًا، وما يترتب عليه من آثار، وقد قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦]، وقال ﷺ: «**وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم**»[٢].

وأخيرًا فإن مسلمي الأقليات ينبغي لهم أن ينصتوا إلى هذه النصائح المهمة في هذا الباب:

أولًا: يجب على المسلم والمسلمة أن يعقدا زواجهما وفقَ الأحكام الشرعية ما أمكن ذلك؛ لأنه وإن كان عقد الزواج وفقَ القوانين الأوربية يُعْتَبَرُ جائزًا من حيث إنه عقد، إذا جرى ضمن الضوابط الشرعية، إلا أن الزوجين بعد ذلك يخضعانِ إلى هذه القوانين في كل ما يتعلق بآثار الزواج، ومنها: الطلاق والإرث، ولا يجوز للمسلم أن يتحاكم إلى غير شرع الله برضاه. وبناءً على ذلك فإن من واجب المسلم أن يعقد زواجه في دولته المسلمة طالما كان ذلك ممكنًا ما دام قانون دولته مستمَدًّا من الأحكام الشرعية ولو كانت فيه بعض المخالفات.

ثانيًا: المسلم والمسلمة من أصحاب الجنسية الأوروبية، سواء كانوا من أهل البلاد الأصليين فأسلموا، أو من المسلمين الذين تجنسوا بجنسية أوروبية، فليس أمامهم إلا أن يعقدوا زواجهم مدنيًّا حسب قوانين بلادهم. ثم يجرى عقد زواج شرعي بعد العقد المدني أو قبله، لكن هذا العقد الشرعي ليس له أي مفعول أمام القضاء الأوروبي بالنسبة لآثار الزواج، وإن كان يعطي الزوجين اطمئنانًا أكثر إلى مشروعية المعاشرة الزوجية».

---

(١) المنتقى، لأبي الوليد الباجي، (٧/ ٢١٧).

(٢) سبق تخريجه.

وإن كانا غير ملزمين بذلك؛ لأنهما لا يحملان الجنسية، بل هما مقيمان هناك، ويتمتعان بجنسية دولة إسلامية، فقد يلحقهما إثم من الإقدام على عقد الزواج وفقَ قانون أوروبي.

وفي هذه الحالة نكون أمام واقعة جديدة، وهي:

ثالثًا: عندما يعقد زوجان مسلمان زواجهما وفقَ قانون وضعي غير مسلم، يجب عليهما أن يتفقا على إخضاع هذا الزواج بآثاره للأحكام الشرعية ما أمكنهما ذلك. ومن الواجب أن يكون مثل هذا الاتفاق رسميًّا إذا سمح القانون بذلك، وإلا يكفي أن يكون خطيًّا في هذه الحالة، وحين يقع خلاف بينهما يختاران حَكَمًا من العلماء، أو من المسلمين القادرين على القيام بهذه المهمة، وهذا الحكم يحاول الإصلاح ما أمكن، فإن تعذَّرَ عليه ذلك حَكَمَ بالتفريق بينهما شرعًا، ويصبح تنفيذُ هذا الحكم الشرعي وفقَ الإجراءات القضائية للقوانين الأوروبية أمرًا مشروعًا، وهو السبيل الوحيد لتنفيذ الحكم الشرعي إذا أراده الطرفان.

وأخيرًا فقد أباح الله تعالى للمرأة أن تبعث حكمًا من أهلها، ويبعث الرجل حكمًا من أهله، أو من غير أهلِهِمَا على ما صححه شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، ولتأخذ برأي من يَعْتَبِرُ أن للحكمين التفريقَ إذا اجتمعا عليه، وهم جمع من فقهاء المالكية مع الإمام مالك، وهو أحد قولي الإمام أحمد، ورجحه ابن تيمية، وقبل ذلك هو قول جمع من الصحابة رضي الله عنهم[1].

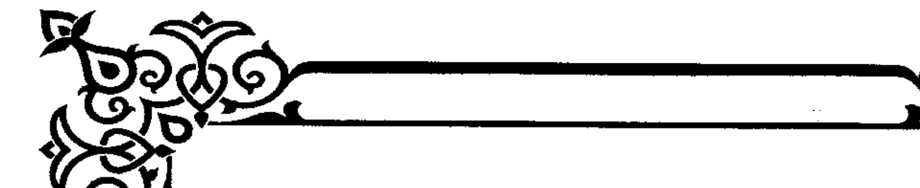
فإذا حكما بالتفريق جازَ لهما عندئذٍ أن يعْتَبِرَا أن الفراق قد وقع حقيقةً، وجاز لها أن تنكح زوجًا غيره بعد انتهاء عدتها[2].

والله تعالى أعلم.

---

(١) تفسير القرطبي، (٥/ ١٧٤-١٧٩)، مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٣٢/ ٢٥-٢٦)، شرح السنة، لحسين ابن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، (٩/ ١٩٠-١٩١).

(٢) من أحكام الأحوال الشخصية للأقليات المسلمة، د. خالد عبد القادر، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة، ماليزيا ٢٠٠٩م.



الفَصْلُ الخَامِسُ

من نوازل السياسة الشرعية

المبحث الأول: حكم التجنس بجنسية دولة غير مسلمة

المبحث الثاني: حكم المشاركة السياسية في الدول غير المسلمة

المبحث الأول

حكم التجنس بجنسية دولة غير مسلمة

لمحة عن نشأة فكرة الجنسية وتطورها:

عاش البشر منذ القدم على هيئة جماعات، تبدأ من الأسرة التي تتكون من الأب وزوجه وأبنائه، وباجتماع الأسر المتحدة في قرابة الدم تتكون القبيلة، ومن اجتماع القبائل واتحادها نشأت الأمة.

وقديمًا كان انتماء الشخص إلى قبيلته وولاؤه كُلُّه لها، فإليها ينتسب، وفيها يندمج، وفي كيانها تذوب شخصيته، وهو معها ظالمةً أو مظلومةً.

ويمثل هذا الولاءَ قولُ الشاعر العربي قديمًا:

وَمَا أَنَا إِلَّا مِنْ غُزَيَّةَ إِنْ غَوَتْ ... غَوَيْتُ وَإِنْ تَرْشُدْ غُزَيَّةُ أَرْشُدِ

وظل الحال على ذلك من التعصب المقيت، والتحزب البغيض، والتفاخر بالأحساب والعصبية الجاهلية إلى أن أشرقت شمس الرسالة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام والتحية، فغدت الرابطة بين المسلمين إنما هي بالانتساب لهذا الدين مهما تباعدت الأقطار واختلفت الألسن، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[الحجرات: ١٠].

وقالﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»[(١)].

وجاءت النصوص متواترةً تُقَرِّرُ هذا الأصلَ الأصيلَ والركنَ الركينَ، وتنهى أشدَّ النهي عن كل تعصب وحمية جاهلية، حتى رَسَخَ هذا النظام القويم في النفوس واستقرَّ؛ ولذا قال العربي المسلمُ بعد تبرُّئِهِ من العصبية الجاهلية:

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب: لا يظلم المسلمُ المسلمَ ولا يُسلمه، (٢٤٤٢)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، (٢٥٨٠) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

أَبِي الْإِسْلَامُ لَا أَبَ لِي سِوَاهُ إِذَا افْتَخَرُوا بِقَيْسٍ أَوْ تَمِيمِ

فصار الدين -بحمد الله- هو الرابط الذي يربط بين الأفراد والجماعات المنتمية إليه، وهو العروة الوثقى التي يلجأ إليها الخلق، والقاسم المشترك بين المسلمين في شتى بقاع الأرض، ويتعين أن يكون الولاء والعَدَاء، والحب والبغض عليه وحده، لا على العِرق أو الجنس؛ فوطن الإسلام هو العالم أجمع، والأرض لله تعالى يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين دون من سواهم.

فالأرض أو المادة لا يكوِّنانِ الجماعة الواحدة، وإنما رباط العقيدة وأُخُوَّةُ الإسلام هما ما يجمع بين الناس من مختلف الألوان والأجناس، ومن أقاصي البقاع ودانيها، ويربطان فيما بينهم بنوع من الوحدة أمتنَ وأنبلَ من وحدة اللون والدم والتضاريس.

وعليه فإن انتساب الفرد إلى ما هو أكبرُ أمرٌ قديم في تاريخ الإنسانِ إلَّا أن الناظر في تاريخ الأمم وأحوالِ البشر يظهر له أن التجنس باعتبارِهِ انتماءً من الشخص إلى دولة معينة إنما هو أمر حادثٌ لم يظهر إلا في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي لظروف جَدَّتْ على البشرية ما كانت موجودة فيما مضى من عمرها، حيث نظمت لأول مرة بمقتضى نصٍّ تشريعيٍّ بشريٍّ تمثَّل في التقنين المدني الفرنسي الصادر عام ١٨٠٤ م[١].

وعليه، فإن انتماء الشخص إلى دولة ما بالجنسية إنما هو اصطلاح قانوني حديث، يعود إلى القرن التاسع عشر الميلادي.

المطلب الأول: تعريف الجنسية لغةً وقانونًا:

أولًا: مفهوم الجنسية والتجنس لغة:

الجنسية مصدر صناعي مأخوذ من الجنس، وهو الضرب من كل شيء، قال

---

(١) أحكام القانون الدولي الخاص في التشريع المغربي، دار توبقال للتوزيع والنشر، الرباط، ط٤، ١٩٩٢م، (ص٢٩).

ابن فارس رحمه الله: الجنس «الضرب من الشيء. قال الخليل: كل ضرب جنس، وهو من الناس والطير والأشياء جملة»[١]. فالناس جنس، والإبل جنس، والبقر جنس. والتجنس والتجنيس: تَفَعُّلٌ وتفعيلٌ للجنس، أي: طلب له. ويقال: هذا يجانس هذا، أي: يشاكله.

وعليه، فإن كل طائفة من الناس يتشاكلون في أمر ما فَهُمْ جنسٌ فيه، كجنس العرب، وجنس العجم، وجنس المؤمنين، وجنس المشركين، وجنس العلماء، وجنس العسكر... وهكذا، وعلى هذا المعنى مضى علماء اللغة[٢].

وقد جاء الجنس بمعنى القوم، ففي الأحكام السلطانية:

«فالذي يجمعهم عند فقدِ النسب أمران: إمَّا أجناس وإمَّا بلاد، فالمتميزون بالأجناس كالترك، والهند، ثم يتميَّزَ الترك أجناسًا والهند أجناسًا»[٣].

وقد عرف بعض اللغويين المعاصرين الجنسية بأنها:

الصفة التي تلحق بالشخص من جهة انتسابه لشعب أو أمة، مثل: فلان مصري أو عربي[٤].

ثانيًا: مفهوم الجنسية والتجنس قانونًا:

ذهب بعض القانونيين إلى تعريفها قانونًا بأنها: رابطة قانونية وسياسية، تفيد اندماج الفرد في عنصر السكان بوصفه من العناصر المكونة للدولة[٥].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (١/ ٤٨٦)، كتاب العين، للخليل، (٦/ ٥٥)، المصباح المنير، للفيومي، (١/ ١١١).

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (٢/ ٣٨٣)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (٢/ ٢٠٣).

(٣) الأحكام السلطانية، للماوردي، (ص٢٦٩).

(٤) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (١/ ١٤٠).

(٥) أصول القانون الدولي الخاص، د. محمد كمال فهمي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط٢، ١٩٩٢م، (ص٧١).

أو هي: رابطة بين الفرد والدولة، تحدد مواطني الدولة الذين يشكلون أفرادها من الوطنيين المتمتعين بجنسيتها، والذين يكونون وحدة اجتماعية لها مميزاتها الطبيعية والبشرية[(١)].

والجنسية ترتبط بما ذهب إليه «روسو» من أن إنشاء الدولة يقوم على عقد بين الأفراد وبينها[(٢)]، وهي النظرية المعروفة بالعقد الاجتماعي، فهي علاقة تعاقدية بين الدولة والفرد من خلال رابطة قانونية وسياسية، فالقانون ينظم أمورها وعلاقاتها وشروطها، ويحدد ما يترتب على وجودها أو فقدها، وهي سياسية؛ لقيامها على اعتبارات متصلة بالدولة كوحدة سياسية يتحدد على أساسها عنصر الشعب، وتتولى الدولة إنشاءها وتنظيم أحكامها [(٣)].

وعرفتها محكمة العدل الدولية بأنها: رابطة قانونية قائمة أساسًا على رابطة اجتماعية وتضامن فعّال في المعيشة والمصالح والمشاعر مع التلازم بين الحقوق والواجبات [(٤)].

وأما التجنس: فهو طلب انتساب إنسان إلى جنسية دولة من الدول، وموافقتها على قبوله في عداد رعاياها، مع خضوعه لقوانين تلك الدولة التي تجنَّسَ بجنسيتها، وقبوله لها طوعًا، والتزام الدفاع عنها في حالة الحرب [(٥)].

وعليه، فإن التجنس يقوم على أساس الحماية من جانب الدولة، والخضوع التام من جانب الفرد لجميع قوانين الدولة التي انتسب إليها هذا المتجنس.

ويستند اكتساب الجنسية إلى استقرار الأجنبي في دولة غير دولته، واندماجه في

---

(١) الجنسية في قوانين دول المغرب العربي الكبير، معهد البحوث والدراسات العربية، (ص١٣٠).
(٢) القانون الدولي الخاص، أحمد مسلم، مكتبة النهضة العربية، ط١، ١٩٥٦م، (ص٨٢).
(٣) الجنسية في التشريعات العربية المقارنة، فؤاد عبد المنعم رياض، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥م، (١/٥).
(٤) التنظيمات الدولية، لبول روتيبه، دار المعرفة، (ص١٤٦).
(٥) شرح أحكام الجنسية في القانون الأردني، جابر إبراهيم الراوي، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ١٩٩٣م، (ص٢٣).

مجتمع تلك الدولة[١].

المطلب الثاني: تصوير النازلة وتكييفها:

التجنس بجنسية دولة غير مسلمة، يعني: أن يَطلبَ مسلم إلى دولة لا تحكم بالإسلام، وأكثر أهلها غير مسلمين أن تقبل به في عداد رعاياها، وعن هذا القبول تنشأ من الحقوق والواجبات ما يلزم كلا طرفي هذا العقد المستحدث.

إن أهم أثر يترتب على التجنس هو كسب صفة الوطني، والتي تستوجب التمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها الوطني الأصلي، والالتزام بكافة الواجبات التي يلتزم بها، ولعل من أهم هذه الحقوق والواجبات ما يلي:

أولًا: الحقوق:

يكون المتجنس مساويًا في الحقوق للوطني في الجملة، وإن اسْتُثْنِيَتْ بعض الأمور كالتقدم لوظائفَ حَسَّاسةٍ، ومن بين هذه الحقوق:

١- الحصول على حق المواطنة.

٢- التمتع بالإقامة الدائمة.

٣- تكفل الدولة الحماية الدبلوماسية للمنتسب إليها، وتتولى القنصليات رعاية أحواله الشخصية خارج البلد.

٤- التمتع بالحقوق السياسية كحق الانتخاب، وبممارسة الحريات الأساسية.

ثانيًا: الواجبات، ومن أهمها:

١- خضوع المتجنس لقوانين الدولة والاحتكام إليها.

---

(١) الجنسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. سميح عواد الحسن، دار النوادر، دمشق، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، (ص ٢٣٦-٢٣٧).

٢- المشاركة في جيشها والتزام الدفاع عنها في حالة الحرب.

٣- تمثيل الدولة خارجيًّا.

٤- مشاركته في بناء صرح الدولة[(١)].

والتجنس مسألة حادثة، ونازلة لم تكن على عهد السلف والأئمة؛ لأنه نادرًا ما كان يحتاج المسلم للإقامة الدائمة في غير ديار المسلمين؛ لوجود الخلافة الإسلامية التي يأوي إليها المسلمُ، ويتفيأُ ظلالَـهَا، ولانعدام الحدود بين الدول الإسلامية، فأينما تيمم المسلم في بلاد الإسلام فهو في بلاده لا يُحِسُّ بغربة ولا وحشة، وكانت العزة الإسلامية التي يتمتع بها المسلم تمنعه من هذا، فهو ليس بحاجة للإقامة في بلاد الكفر، فضلًا عن التجنس بجنسياتها، ذلك أن التجنس بجنسية الدول الكافرة مُوَطِّئٌ للإقامة في بلاد الكفر، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على خلل أو ضعف حلَّ بالمسلمين، والخلل العظيم في هويتهم؛ إذ المهزوم والضعيف هو الذي يريد أن يُشَابِهَ المنتصرَ والقوي فيقتدي به.

ومَنْ نظر في التاريخ وَجَدَ أن هذا أمر مطَّرد، فوقتَ أن كانت الدولة للمسلمين كان المشركون حريصين على تعلم لغتهم، والعيش في بلادهم؛ ليتمتعوا بالأمن والعدل ورغد العيش الذي كانت بلادهم قفرًا منه، وبلاد الأندلس شاهدةٌ!

ثم إنه بعد سقوط الخلافة الإسلامية وانتشار الغزو الصليبي لبلاد الإسلام، أو ما سُمي -زورًا- بالاستعمار، فَتَحَتْ دولُ الكفار أوائل القرن الميلادي المنصرم بابَ التجنس لمن يرغب من المسلمين المقيمين، وفقًا لشروطهم!

ومسألة التجنس من حيث الحكم ترتبط ارتباطًا أوليًّا بمسألة الإقامة بتلك البلاد، وهي مسألة بحثها العلماء قديمًا.

---

(١) الأحكام السياسية للأقليات المسلمة، لسليمان محمد توبولياك، (ص٧٨-٧٩)، الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، لعماد عامر، (ص٢٧٦-٢٧٧).

ولا شك أن التجنس إقامةٌ وزيادةٌ، بل من شروطه الإقامةُ لمدة معلومةٍ، ويمكن أن يقال: إن الإقامة على ضربين: مؤقتة، ودائمة، والدائمة تعرف بالاستيطان عند الفقهاء الأقدمين، وبالجنسية في عرف علماء القانون.

وإقامة الأقلية المسلمة في ديار الأكثرية غير المسلمة، قد ذهب المالكية والظاهرية[١] إلى حرمتها في دار غير المسلمين، سواء خشي الفتنة أم لم يخشها، وذهب الجمهور[٢] إلى الإباحة لمن قدر على إظهار دينه، وأمن الفتنة، بل ذهب الشافعية إلى أنه إن قدر على إظهار دينه صارت البلد به دارَ إسلام، ونقل ابن حجر عن الماوردي قوله: «إذا قدر المسلم على إظهار دينه في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامةُ فيها أفضلُ من الرحلة منها؛ لما يرتجى من دخول غيره في الإسلام»[٣].

وقد أصدر مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا قرارًا يتبنى فيه التأكيد على جواز ومشروعية، بل ووجوب الإقامة في بعض الأحوال، وجاء فيه:

«الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بولاية سوكوتو بدولة نيجيريا في الفترة من ١٥-١٩ جمادى الآخرة ١٤٢٦ هـ- الموافق ٢١-٢٥ يوليو ٢٠٠٥م.

بعد اطلاعه على الأبحاث الفقهية المقدمة من السادة أعضاء المجمع وخبرائه بخصوص موضوع: «الإقامة خارج ديار الإسلام»، والمناقشات المستفيضة التي دارت حوله.

قرر المجمع ما يلي:

- الأصل أن يقيم المسلم داخل ديار الإسلام؛ تجنبًا للفتنة في الدين، وتحقيقًا

---

(١) المحلى، لابن حزم، (١١/ ٢٠٠)، المقدمات الممهدات، لابن رشد، (٢/ ١٥٣).

(٢) المبسوط، للسرخسي، (١٠/ ٦)، روضة الطالبين، للنووي، (١٠/ ٢٨٢)، المغني، لابن قدامة، (١٣/ ١٥١).

(٣) فتح الباري، لابن حجر، (٧/ ٢٢٩).

للتناصر بين المؤمنين، وأنه لا تحل له مفارقتها إلا بنية حسنة؛ كطلب العلم، أو الفرار بالدين، أو الدعوة إلى الله ﷻ، أو السعي للرزق ونحوه، مع استصحاب قصدِ العودة متى امتهد له سبيل إلى ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[المائدة: ٥٥-٥٦].

- تفاوت حكم الإقامة خارج ديار الإسلام بالنسبة للجاليات الإسلامية بحسب الأحوال:

فتشرع لمن كان قادرًا على إظهار دينه، وآمنًا من أن يفتن هو أو من يعول في إسلامه، مع مراعاة ما جاء في الفقرة الأولى من هذا القرار، قال تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِى ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾[النساء: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرْضِى وَٰسِعَةٌ فَإِيَّٰىَ فَٱعْبُدُونِ﴾[العنكبوت: ٥٦]، وما رواه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها: «**فالمؤمن يعبد ربه حيث شاء**»[١]؛ لإقرار النبيِّ ﷺ العباسَ ونعيمَ النحام رضي الله عنهما في مقامهما في مكة، وكانت حينئذ دارَ شرك. كما في السنن الكبرى للبيهقي[٢].

- وتجب في حق من تعينت إقامته لتعليم الإسلام، ورعاية أبنائه، ودفع شبهات خصومه.

- وتحرم في حق من غلب على ظنه أن يُفْتَنَ هو أو من يعول في دينه، وحيل بينه وبين إقامة شعائر رَبِّهِ ما دام قادرًا على العودة إلى ديار الإسلام آمنًا فيها على نفسه، ولم يكن من المستضعفين الذين استثناهم الله في كتابه؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب: شهد الفتح، (٤٣١٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، (٩/ ١٥)

فَهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[النساء: ٩٧ -٩٩] وعلى هذه الحالة المذكورة يُحمَلُ قوله ﷺ: «**أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين**»[١].

- على مسلمي البلاد غير الإسلامية التشبث بالإقامة في تلك البلاد، وإظهار ما يمكنهم إظهارُه من شعائر الإسلام، والصبر على ما يُصيبهم من بلاءٍ، باعتبارهم النواةَ الأساسيةَ الأقدرَ على توطين الإسلام في هذه المجتمعات، وينطبق هذا الحكم من باب أولى على من احتُلَتْ ديارهم من المسلمين فإنه يتعين في حقهم الثباتُ؛ دفعًا للصائل، ودرءًا للحرابة، وكفًّا للعدوان.

- قال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُمۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾[البقرة: ٢١٤]، وقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن أعرابيًّا سأل رسول الله ﷺ عن الهجرة؟ فقال: «**ويحك إن شأن الهجرة شديد، فهل لك من إبل**؟ قال: نعم، قال: **فهل تؤدي صدقتها**؟ قال: نعم، قال: **فاعمل من وراء البحار؛ فإن الله ﷻ لن يَتِرَكَ من عملك شيئًا**»[٢].

- يوصي المجمعُ مَن أقام مِن المسلمين خارج ديار الإسلام بتبني منهج الاعتدال والوسطية، وفتح باب الحوار الهادئ مع القائمين على الأمر في هذه المجتمعات لحلِّ ما

---

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الجهاد، باب: النهي عن قتل مَن اعتصم بالسجود، والترمذي، كتاب السير، باب: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، (١٦٠٤)، والنسائي، كتاب القسامة، باب: القود بغير حديدة، (٤٧٨٠) من حديث جرير بن عبد الله ﷺ، وحسنه الشيخ الألباني في صحيح الجامع وزياداته، برقم، (١٤٦١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب: زكاة الإبل، (١٤٥٢)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب: المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام، (١٨٦٥) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ مرفوعًا.

يتعرضون له من إشكالات.

- كما يوصيهم بالعمل الجاد لإقامة المؤسسات الإسلامية في مختلف المجالات، ودعم القائم منها، وتقليد مسئوليتها لأهل الكفاية والديانة؛ للحفاظ على هويتهم الإسلامية ووحدتهم الدينية.

- كما يوصي المجمع المخلصين من دول العالم الإسلامي برعاية الجاليات الإسلامية، والعمل على تهيئة المناخ المناسب لعودة المهاجرين إلى أوطانهم، والعقول المهاجرة على وجه الخصوص إلى بلادها، والحرص على إيقاف نزيف الهجرة، وذلك عن طريق إنشاء المؤسسات الاقتصادية، والمراكز العلمية، والمحاضن الاجتماعية، وتوفير الضمانات التامة لهم؛ حتى يسهموا في تقدم أمتهم، ونهضة شعوبهم.

- كما يوصي المجمعُ الدولَ الإسلامية بعقد اتفاقات مع دول المهجر ليهيئوا الأمن لجالياتهم، إلى أن يعودوا إلى أوطانهم»[1].

المطلب الثالث: أحكام التجنس:

بناءً على ما سبق فإن التجنس فرع عن الإقامة، ويعرض لحكمه ما يعرض للإقامة من عوارض التحريم: عند الخوف على نفسه أو على أولاده من الخروج من الدين، إذا وجد بلدًا لا فتنة فيه.

أو الكراهة: إذا كان لا يخاف الكفر، إلا أنه يشاهد المناكر ولا ينكرها، ويجد بلدًا أقلَّ مناكِرَ.

أو الجواز: عند التساوي.

أو الوجوب: عندما توجد مصلحة قوية للإسلام والمسلمين في بقائه، أو تحصل مفسدة في انتقاله.

---

(١) قرارات وتوصيات المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، (ص٦١-٦٣).

أو الاستحباب: عندما يقوم بالدعوة إلى الدين مع وجود غيره من الدعاة.

وهي أمور تحتاج إلى تحقيق المناط والنظر في المآلات [١].

ولا شك أن هناك أسبابًا أخرى لدوران حكم التجنس بين الأحكام الخمسة، وهي أسباب تتعلق بالمسلم نفسه، فكثيرًا ما تقتضي مصلحة أحد المسلمين أن يرحل عن ديار الإسلام إلى غيرها، إما طلبًا للعمل، أو للعلم، أو العلاج، وغير ذلك، فيريد أن يوثق إقامته في تلك الديار، ويعمق مصلحته بها فيطلب التجنس.

أو قد تُجْبِرُهُ الظروف الصعبة إلى أن يحتميَ بدار من دور الكفر، ويلتجئَ إليها هربًا من ظلم أو اضطهاد، وتستلزم إقامته في تلك الديار أن يكون حاملًا لجنسيتها التي تجسد انتماءه إلى تلك الوحدة الاجتماعية التي تمثلها تلك الدولة على حد قولهم.

أو قد يكون الفرد المسلم في دولة كافرة ينتسب إليها وإن لم يكن من أهلها بالأصالة، بمعنى: أن يكون قد ولد ونشأ فيها هو وأجداده منذ عقود عدة.

أو قد يكون ممن أسلموا من أهلها المخالفين في أصل الدين.

وعليه، فيتجه تقسيم التجنس إلى قسمين: تجنسٌ اضطراريٌّ، وآخرُ اختياريٌّ.

الأقوال وقائلوها:

التجنس بجنسية الدول غير المسلمة مسألة حادثة، وقد اختلف فيها فقهاء العصر على أربعة أقوال:

القول الأول: قول أكثر الفقهاء المعاصرين، وهو المنع.

وممن قال به الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ علي محفوظ، والشيخ محمد عبد الباقي الزرقاني، والشيخ إدريس الشريف محفوظ -مفتي لبنان- والشيخ يوسف

---

(١) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص٢٨٤-٢٨٥).

الدجوي، والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن، والعلامة عبد الحميد بن باديس، والعلامة البشير الإبراهيمي، وكل أعضاء جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ محمد السبيل، والدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر، والدكتور البوطي، وآخرون يطول سردهم[1].

القول الثاني: قول بعض فقهاء العصر، وهو الجواز، وممن قال به: الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور وهبة الزحيلي، والشيخ الشاذلي النيفر، والشيخ فيصل مولوي، وغيرهم؛ بشرط المحافظة على الدين، والتمسك به، وعدم الذوبان في المجتمع الكافر[2].

القول الثالث: جواز التجنس عند الضرورة، كما لو كان مضطهدًا في دينه ببلده المسلم، ولم يقبله أحد سوى الحكومة الكافرة.

وهو رأي بعض أعضاء مجمع الفقه الإسلامي، وهم الحاج عبد الرحيم باه، والشيخ محمد بن عبد اللطيف آل سعد، والشيخ محمد المختار السلامي مفتي تونس، وغيرهم[3].

---

(١) فتاوي محمد رشيد رضا، دار الكتاب الجديد، ط ١، ١٣٩٠ هـ، (٥/ ١٧٤٨)، حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، لمحمد السبيل، مجلة المجمع الفقهي، (ص ٣٥-٥٣)، ابن باديس حياته وآثاره، جمع ودراسة د. عمار طالبي، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، (٣/ ٣٠٨-٣٠٩)، قضايا فقهية معاصرة (القسم الأول)، لمحمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ط٥، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، (ص٢٠١)، فتاوي اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد، (٢٣/ ٤٩٤ - ٤٩٥)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، العدد الرابع، السنة الثانية، ١٤١٠هـ، (ص١٥٠-١٥٤)، تبديل الجنسية ردة وخيانة، لمحمد بن عبد الكريم الجزائري، ط٢، ١٩٩٣م، (ص١٩٦)، فتاوي الشيخ علي الطنطاوي، جمع وترتيب مجاهد ديرانية، دار المنارة، جدة، ط٣، (ص١٦٣)، الأحكام السياسية للأقليات الإسلامية، سليمان توبولياك، (ص٨٢)، الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد عامر، (ص٢٧٨)، مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٣٢- ١٤١٢ هـ.

(٢) قضايا فقهية معاصرة، لمحمد العثماني، (ص٣٢٩)، فقه الأقليات المسلمة، لخالد عبد القادر، (ص٦٠٧-٦٠٨)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث ١٩٨٧م.

(٣) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي ١٩٨٧م، (ص١٩٥)، العدد الثالث، (٢/ ١١٠٣-١١١٣، ١١١٩، ١١٥٢، ١١٥٧).

القول الرابع: التفصيل في المسألة؛ فالناس في طلب الجنسية على ثلاثة أقسام:

الأول: التجنس بجنسية الدولة الكافرة من غير مسوغ شرعي، بل تفضيلًا للدولة الكافرة وإعجابًا بها وبشعبها وحكمها، وهذه ردة عن الإسلام عياذًا بالله.

الثاني: التجنس للأقليات المسلمة التي هي من أصل سكان تلك البلاد؛ فهو مشروع، وعليهم نشر الإسلام في بلادهم، وتبييت النية للهجرة، لو قامت دولة الإسلام، واحتاجت إليهم.

الثالث: تجنس الأقليات المسلمة التي لم تكن من أهل البلد وأقامت به، ويعتريه الحالات التالية:

أ-أن يترك المسلم بلده بسبب الاضطرار والاضطهاد، ويلجأ لهذه الدولة، فهو جائز بشرط الاضطرار الحقيقي للجوء، وأن يتحقق الأمن للمسلم وأهله في بلاد الكفر، وأن يستطيع إقامة دينه هناك، وأن ينوي الرجوع لبلاد الإسلام متى تيسر ذلك، وأن ينكر المنكر ولو بقلبه، مع عدم الذوبان في مجتمعات الكفر.

ب- أن يترك المسلم بلده قاصدًا بلاد الكفر لأجل القوت؛ فلو بقي في بلاده لهلك هو وأهله، فله أن يتجنس إذا لم يستطع البقاء بغير جنسيته.

جـ- التجنس لمصلحة الإسلام والمسلمين ونشر الدعوة، وهو جائز.

د- التجنس لمجرد أغراض دنيوية بلا ضرورة، ولا مصلحة للإسلام وأهله، وهو محرم، وليس بردَّةٍ أو كفر[1].

---

(١) وهذا التفصيل رجحته عدة رسائل جامعية، منها: الجنسية والتجنس، لسميح عواد الحسن، (ص٢٧١-٢٧٨)، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة، لسليمان توبولياك، (ص٧٩) وما بعدها، الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادة والإمارة والجهاد، لمحمد درويش سلامة، ضمن رسائل كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، الأحكام الفقهية لما يعرض للمسلم المقيم في دار الكفر، د. يوسف الجبر، (ص٥٩٧)، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، دار اليسر، القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م، (٢/ ٧٢٧) وما بعدها.

الأدلة والمناقشات:

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بالمنع على مذهبهم بالقرآن، والسنة، ومقاصد الشريعة، والمعقول:

أولًا: القرآن الكريم:

١ - قال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[آل عمران: ٢٨].

٢- وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[التوبة: ٢٣- ٢٤].

وجه الدلالة:

في هاتين الآيتين النهي عن اتخاذ ذوي القربى أولياءَ إن كانوا كفارًا، فكيف باتخاذ الأباعد أولياءَ وأصحابًا، وإظهار الموافقة لما هم عليهم والرضا به؟! وعليه فإن الحصول على الجنسية وسيلة إلى موالاة الكفار، وموافقتهم على دينهم الباطل، وهو محرم[١].

٣- وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[المائدة: ٥١].

٤- وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ

(١) فتاوي اللجنة الدائمة، (٢/ ٦٩).

أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَنًا مُّبِينًا ﴾[النساء: ١٤٤].

وجه الدلالة:

قال القرطبي: «ومن يتولهم منكم، أي: يعضدهم على المسلمين، فإنه منهم، بين الله تعالى أن حكمه كحكمهم؛ لأنه قد خالف الله ورسوله، كما خالفوا، ووجبت معاداته، كما وجبت معاداتهم، ووجبت له النار، كما وجبت لهم، فصار منهم، أي: من أصحابهم»(١).

وكما هو معروف أن الذي تجنس بجنسية الدولة غير الإسلامية يجب عليه أن يغير تبعية الدولة الإسلامية إلى دولة غير إسلامية، وهي من أهم صفات الولاء، وولاء الكفار كفر في الإسلام إذا كان رضاء بهم؛ ولذلك استدل بعض العلماء بهذه الآية على أن التجنس بلا ضرورة، قصدًا لتفضيل تلك الجنسية على الجنسية الإسلامية كفر وردة(٢).

٥- قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[النساء: ٦٥].

قال الشوكاني رحمه الله: «وفي هذا الوعيد الشديد ما تقشعر منه الجلود، وترجف له الأفئدة، فإنه سبحانه أقسم أولًا بنفسه مؤكدًا لهذا القسم بحرف النفي بأنهم لا يؤمنون، فنفى عنهم الإيمان الذي هو رأس مال صالحي عباد الله، حتى تحصل لهم غاية، هي تحكيم رسول الله ﷺ، ثم لم يكتف سبحانه بذلك حتى قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[النساء: ٦٥]، فضم إلى التحكيم أمرًا آخر هو عدم وجود حرج، أي حرج في صدورهم»(٣).

---

(١) تفسير القرطبي، (٦/ ٢١٧) بتصرف واختصار.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الاستفسارات المقدمة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدورة الثالثة، ١٩٨٧م، (٢/ ١١٥٢)، فتاوي الشيخ رشيد رضا، (٥/ ١٧٥٩).

(٣) فتح القدير، للشوكاني، (١/ ٤٨٤).

وقال الشيخ رشيد رضا رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذ لا يقبل اجتماع الإيمان الصحيح برسالة الرسول مع إيثار غيره على الحكم الذي جاء به عن الله تعالى، ولا مع كراهة حكمه والامتعاض منه، ولا مع رده وعدم التسليم له بالفعل»(١).

فالآية تنفي الإيمان عن الذين لم يحكموا الرسول، أي: شرع الله فيما بينهم، ولم يرضوا بحكمه، ولم يسلموا له، والذي يتقبل جنسيةً أجنبيةً اختيارًا منه يقبل ويرضى ويفضل على شريعةِ الله شريعةَ غيره من البشر، فلا يكون مؤمنًا بالله ورسوله، ومن ثم فإن من يقبل التجنس بجنسية غير المسلمين ينطبق عليه حكم الآية.

كما أن التجنس بجنسية بلاد تُحِلُّ قوانينها الحرام المجمع عليه، وتُحَرِّمُ الحلال المجمع عليه وتبدل الشرع المجمع عليه يتضمن إقرارهم على تحليل الحرام، وتحريم الحلال، وإنكار ما علم من الدين بالضرورة، قال تعالى -في حق من استحل النسيء-: ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾[التوبة:٣٧]. وفي قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ ﴾[التوبة: ٣١]. وبيّنَ النبي ﷺ لعدي بن حاتم عبادَتَهُمْ لهم بقوله: «**أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلونه؟**» قلت: بلى، قال: «**فتلك عبادتهم**».

٦- وقال جل وعلا: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[النساء: ٩٧].

وجه الدلالة:

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي هذه الآية دليل على وجوب هجران الأرض التي

---

(١) فتاوي الشيخ رشيد رضا، (٥/ ١٧٥٧).

يُعْمَلُ فيها بالمعاصي، وقال سعيد بن جبير: إذا عُمِلَ بالمعاصي في أرض فاخرج منها»[١].

وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد اسْتُدِلَّ بهذه الآية على أن الهجرة واجبة على كل من كان بدار الشرك، أو بدار يُعْمَلُ فيها بمعاصي الله جهارًا إذا كان قادرًا على الهجرة، ولم يكن من المستضعفين؛ لما في هذه الآية الكريمة من العموم، وإن كان السبب خاصًّا، كما تقدم، وظاهرُهَا عدمُ الفرق بين مكان ومكان وزمان وزمان»[٢].

وقال الآلوسي[٣] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ بترك الهجرة، واختيار مجاورة الكفار الموجبة للإخلال بأمور الدين، أو بنفاقهم وتقاعدهم عن نصرة رسول الله ﷺ وإعانتهم الكفرة»[٤].

وفي الآية دليل على وجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام لمن استطاع ذلك، ووعيدًا شديدًا للذين يتركون الهجرة، ويقبلون أن يعيشوا مستضعفين أذلاء.

فإذا كانت الآية تمنع من الإقامة في دار الكفر على هذا النمط، وتتوعد بوعيدٍ شديدٍ الذين يقبلونه، فالنهي عن الانتقال من دار الإسلام إلى دار الكفر والبقاء هناك من باب أولى؛ لأن الإقامة الدائمة في البلد المعطي الجنسيةَ هي أهم آثار الجنسية.

٧- وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ أَيَبۡتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلۡعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعٗا ١٣٩ وَقَدۡ نَزَّلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أَنۡ إِذَا سَمِعۡتُمۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ

---

(١) تفسير القرطبي، (٥/ ٣٤٦).

(٢) فتح القدير، للشوكاني، (١/ ٥٠٥).

(٣) أبو الثناء، شهاب الدين، محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي الكبير، مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهل بغداد، من مصنفاته: روح المعاني، نشوة الشمول في السفر إلى إسلامبول، ونشوة المدام في العود إلى دار السلام، ولد سنة ١٢١٧هـ، وتوفي سنة ١٢٧٠هـ. الأعلام، للزركلي، (٧/ ١٧٦)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (١٢/ ١٧٥).

(٤) روح المعاني، للألوسي، (٥/ ١٢٥).

يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾[النساء: ١٣٩-١٤٠].

٨- وقال تعالى: ﴿ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ (٨٠) وَلَوْ كَانُواْ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾[المائدة: ٨٠-٨١].

وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾[هود: ١١٣].

وجه الدلالة:

الآيات تدلُّ على حرمة اتخاذ الكافرين أولياءَ، والجنسية موالاة، وتتضمن ركونًا إليهم، ورضًا بما هم عليه من الكفر، ودخولًا في طاعتهم.

وفي هذا المعنى آيات كثيرة.

ثانيًا: السنة المطهرة:

١ - عن سمرة بن جندب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَن جامع المشرك وسَكَن معه فإنَّه مثله**»(١).

٢ - وقوله ﷺ: «**أنا بريء مِن كل مسلمٍ يقيمُ بين أظْهُر المشركين**» قالوا: يا رسول الله، ولم؟ قال: «**لا تراءَى نَارَاهُما**»(٢).

٣- وعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يقبل الله ﷻ**

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب: في الإقامة بأرض الشرك من حديث سمرة بن جندب ﷺ وحسنه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة، برقم، (٢٣٣٠).
(٢) سبق تخريجه.

من مشرك بعد ما أسلم عملًا، أو يفارق المشركين إلى المسلمين»[1].

٤- وعن جرير ﷺ قال: «**بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم، وعلى فراق المشرك**»[2].

٥- وعن بريدة ﷺ أن النبي ﷺ كان إذا بعث أميرًا على سريةٍ أو جيشٍ أوصاه بأمور، فذكرها ومنها: «**ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين**»[3].

وجه الدلالة:

قد استفاضت النصوص الشرعية السابقة في التحذير من موالاة الكافرين، ومحبتهم ومودتهم والرضا عنهم، وعن منكراتهم، وأوضحت أن ذلك مناقض لأصل الإسلام، وهادم لعقيدة الولاء والبراء، والحب والبغض في الله، التي لا يصح إسلام عبدٍ إلا بها.

ولما كان التجنس يلزم منه -لا محالة- ولاءُ المرء للدولة التي يحمل جنسيتها وخضوعه لنظامها وقوانينها، ويصير المتجنس واحدًا من المواطنين له ما لهم وعليه ما عليهم، وتجري عليه أحكام ملتهم في الأحوال الشخصية والمواريث، وعدم تدخله في شئون أولاده، إذا بلغوا السن القانونية عندهم، سواء الذكور والإناث، لما كان الأمر كذلك كان طلب التجنس بجنسية الدول الكافرة من غير إكراه عليها؛ بل طلبًا من المتجنس أو موافقة على قبولها صورةً من صور الردة عن الإسلام عياذًا بالله العظيم، وخروجًا عن سبيل المؤمنين، ودخولًا في معية الكافرين الذين حذرنا الله تعالى منهم، ومن اتباع سبيلهم، والمقام بين أظهرهم،

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب الزكاة، باب: من سأل بوجه الله ﷻ (٢٥٦٨)، وابن ماجه، كتاب الحدود، باب: المرتد عن دينه (٢٥٣٦) من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ﷺ، مرفوعًا.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ النسائي، كتاب البيعة، باب: البيعة على فراق المشرك، (٤٧١٥)، وأحمد، (٤/ ٣٥٨) عن جرير ﷺ مرفوعًا. وهو في الصحيحين بدون: «وعلى فراق المشرك».

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراءَ على البعوث، (١٧٣١) من حديث بريدة ابن الحصيب ﷺ.

وموالاتهم والركون إليهم، كما أشارت النصوص السابقة.

وفي الأحاديث دليل ظاهر على تحريم مُسَاكَنَةِ الكفار، ووجوب مفارقتهم[(١)]؛ حيث تبرأ الرسول ﷺ من الذين يقيمون بين أظهر المشركين، فكيف يكون حال الذين يفارقون دار الإسلام ويُضحون بكل غالٍ ونفيسٍ من أجل أن يحصلوا على جنسية الدولة غير الإسلامية، لا شكَّ أن ذلك أخطرُ وأخوفُ.

ومن هذه الأدلة يتضح أن حكم التجنس حرام في جميع الأحوال والظروف، وذلك الفعل يُعَرِّضُ صاحبَهُ إلى غضب الله ورسوله ﷺ، وهو معصية كبيرة تمسُّ الدين والإيمان، ويدفع الإنسان إلى خسارة الدنيا والآخرة[(٢)].

ثم إن هذا التجنس قد يكون كفرًا وردة إذا كان حبًّا في التشبه بأهل الكفر، وإيثارًا للحكم الأجنبي على الحكم الإسلامي[(٣)].

ثالثًا: المقاصد الشرعية، والمعقول:

التجنس يترتب عليه واجبات ملزمة على رأسها: المشاركة في جيش الدولة المانحة للجنسية والدفاع عنها، ولو كانت حربها ضد المسلمين، وهذا من أعظم الموالاة للمشركين، والنصوص المذكورة آنفًا طافحة بتكفير مَنْ فعل هذا، وقد سمى الله من أظهر الموالاة للمشركين -كذبًا وخوفًا من الدوائر- منافقًا، كما في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ﴾[الحشر: ١١]، فكيف بمن أظهر ذلك لهم صادقًا، ودخل في طاعتهم

---

(١) نيل الأوطار، للشوكاني، (٨/ ٣٣)، تحفة الأحوذي، لمحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، (٥/ ١٩٠).

(٢) مجلة الفقه الإسلامي، (٢/ ١١٣١)، وعلى هذا تُحْمَلُ بعض الفتاوي التي لم يُفَرِّقْ أصحابها فيها بين حال وحال، ينظر -على سبيل المثال-: فتاوي الشيخ رشيد رضا، (٥/ ١٧٥٥).

(٣) مجلة الفقه الإسلامي، (٢/ ١١٥٦)، فتاوي رشيد رضا، (٥/ ١٧٥٩).

وانتسب إليها جهرًا ؟![1].

وكيفَ يجوز لمسلم أن ينتظم في جيش يحارب المسلمينَ، وهو يعلم أن ذلك يترتب عليه أن يقتل أخاه المسلم بيده؟ لقد بَيَّنَ الله في كتابه أن المؤمنين أشداء على الكفار رحماء بينهم، وأنهم أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين؛ فكيف تنقلب الصورة بجعْلِ سيفِ المسلم مسلولًا على أخيه المسلم، وفي الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «**من حمل علينا السلاح، فليس منا**»[2].

وعن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**لَزوالُ الدنيا أهونُ على الله من قتل رجل مسلم**»[3].

إن للتجنس آثارًا غايةً في السوء على النشءِ والذرية من انحلال وتسيب، وانطماس للهوية، وانتكاس للفطر، ونبذ لأحكام الدين، وإعراض عنه، وموالاة للمشركين، ومعاداة للمؤمنين؛ إذ قد نُشِّؤوا لا يعرفون إلا الكفر، ورضعوا من لبانه، وخالطت مناهجُه لحومَهم ودماءَهم فتنجست بنجاسة الشرك - عياذًا بالله العظيم- ولا يُنازِعُ في كون هذا واقعَ المتجنسين، أو أغلبهم إلا مكابِرٌ تسقط مكالمته.

يقول الونشريسي: «فالواجب على كل مؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر السعي في حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مُسَاكَنَةِ أعداء حبيب الرحمن...؛ لأن مُسَاكَنَةَ الكفار من غير أهل الذمة والصَّغَارِ لا تجوز، ولا تباح ساعةً من نهار؛ لما تنتجه من الأدناس والأوضار، والمفاسد الدينية والدنيوية طولَ الأعمار»[4].

---

(١) حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، محمد يسري، مجلة البيان، عدد، (٢٤٥)، (ص١٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الديات، باب: قول الله تعالى: «ومن أحياها...» (٦٨٧٤)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: قول النبي ﷺ: من حمل علينا السلاح، (٩٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا.

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الديات عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، (١٣٩٥)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب: تعظيم الدم (٣٩٨٧) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما مرفوعًا. وروي من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه مرفوعًا. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع وزياداته، برقم، (٥٠٧٧).

(٤) المعيار المعرب، للونشريسي، (٢/ ١٣٨).

إن التجنس إقامةٌ ببلاد الكفر وزيادة، والأدلة واضحة في تحريم المقام بدار الكفر مع عدم استطاعة إظهار شعائر الدين، يقول ابن رشد: «فإذا وجب -بالكتاب والسنة وإجماع الأمة- على من أسلم ببلاد الحرب أن يُهَاجِرَ ويلحق بدار المسلمين... فكيف يباح لأحد الدخول إلى بلاد حيث تجري عليه أحكامهم»[1].

قالوا: ولا عذر لهؤلاء المتجنسين؛ لأنهم ليسوا بِمُكْرَهِينَ حتى نقول ما قال الله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ بل هم مختارون راضون، وليس ما ينتظرونه وراءَ التجنس من حطام الدنيا، وحظوظ العاجلة بمسوغ لهذا التجنس، بل يجب أن يفر المرء بدينه متى استطاع، وإن ذهبت دنياه، اقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَـٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَـٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾[التوبة: ٢٤].

وقد أوجب الله الهجرة من دار الكفر إن خاف المسلم على نفسه الفتنة، وتَوَعَّدَ الله سبحانه أولئك الذين يَبْقَونَ في أوطانهم بين الفتنة وهم قادرون على الهجرة، فقال جلَّ مِنْ قائلٍ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[النساء: ٩٧].

وتَوَعَّدَ سبحانه مَنْ يعبدُهُ على حرف، فقال: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةَ ﴾[الحج: ١١].

---

(١) المقدمات الممهدات، لابن رشد، (٢/ ١٥٣).

وقال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ﴾[العنكبوت: ١٠].

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بالجواز -بشرط المحافظة على الدين والتمسك به، وعدم الذوبان في المجتمع الكافر- بأدلة من المقاصد الشرعية، والقواعد الكلية، والمعقول:

أولًا: الأدلة من المقاصد والمعقول:

١- قالوا بأننا نرجح مع الجمهور الرأي القائل بجواز الإقامة ببلاد غير المسلمين، وأدلتهم راجحة على أدلة مخالفيهم، ثم إن الجواز هناك مقيد بما إذا استطاع المرء إقامة دينه، وأَمِنَ الفتنة على نفسه ومن يعول.

والتجنس لا يزيد على الإقامة إلا بمجرد الانتساب إلى الدولة، وهو في الوقت ذاته يكسب المتجنس قوةً وتمكنًا في المجتمع، ويجعل الإقامةَ مدعومةً بما يدفع الفتنة، ويمكن المسلم من إظهار دينه؛ الأمر الذي يترتب عليه تأكيد شرعية الإقامة [١].

وعليه، فإنه يمكن تخريج هذه المسألة على قول من أباح الإقامة ببلاد غير المسلمين.

قال الشيخ الدكتور وهبة الزحيلي: ما دمنا قد قلنا بجواز الإقامة في دار الكفر، فإنه يتفرع عنه جواز التجنس؛ لأنه ما هو إلا لتنظيم العلاقة؛ فهي تسهل لهم الأمور، وتسهل أيضًا الاستفادة من خدماتهم [٢].

٢- الشريعة الإسلامية إنما جاءت لحفظ الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكل ما كان سبيلًا لحفظ هذه الضروريات فهو مشروع، والتجنس بجنسيات هذه الدول يوفر للإنسان حياة كريمة وطمأنينة وأمنًا وتمتعًا

---

(١) قضايا فقهية معاصرة، لمحمد تقي العثماني، (ص٣٢٩-٣٣١).

(٢) نقلًا عن فقه الأقليات المسلمة، لخالد عبد القادر، (ص٦٠٨)، في مقابلة خاصة مع الزحيلي.

بحقوق وحريات تنعدم غالبًا في الدول الإسلامية في واقعنا المعاصر، بل إنها تيسر له التعبد والدعوة ونشر العلم بما لا نظير له في الدول الإسلامية؛ لأن دول الغرب قائمة على العلمانية، وعلى الليبرالية المطلقة، وعلى الحريات العامة التي تقوم الشعوب على حراستها والاستمساك بها، ولا تستطيع الأنظمة المساس بهذه الحريات العامة؛ ومن ثم يكون التجنس في ظل هذه الأوضاع محقِّقًا لكثير من المصالح الإسلامية، فإذا كان التجنس وسيلة لتحقيق هذه المصالح المشروعة فهو إذًا مشروع.

ومن حرَّم التجنس من أهل العلم إنما حرَّمه خوفًا من الذوبان في الشخصية الغربية، أما إذا كانت الجنسية تعطي المتجنسَ قوةً وصلابة وقدرة على المطالبة بالحقوق وإبداء رأيه، والتصويت في الانتخابات لمن يخدم قضيته دون أن يتنازل عن دينه، ويعايش من حوله بالمعروف، ويحسن معاملتهم، كما قال جل وعلا: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة: ٨].

فإذا صار الوضع كذلك فلا مانع من التجنس؛ لوجود المصلحة المتحققة التي تربو بكثير على المفسدة المتوقعة[١].

ويقول د. القرضاوي: «المسلم الذي يحتاج للسفر إلى بلاد غير إسلامية تعطيه الجنسيةُ قوةً ومنعةً، فلا يحقُّ للسلطات طرده، ويكون له الحق في الانتخاب، مما يعطي قوةً للمسلمين في هذه البلاد، حيث يخطبُ المرشحون وُدَّهم؛ ولذا فحملُ الجنسية ليس في ذاته شرًّا ولا خيرًا، وإنما يأخذ الحكم حسب ما يترتب على أخذ هذه الجنسية من النفع للمسلمين، أو الإضرار بهم، مثل أخذ الفلسطينيين خاصة الجنسيةَ الإسرائيلية،

---

(١) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، (٢/ ٧٢٢-٧٢٣).

فإن هذا يعد اعترافًا ضمنيًّا بدولة إسرائيل، ولكن أخذ الجنسية من دول الغرب بغرض تقوية شوكة المسلمين هناك، فلا حرمة في هذا» [١].

٣- بعد التسليم بوجود بعض المفاسد، إلا أنه ينبغي أن يُسَلَّمَ بأن المصالح المترتبة أعظمُ وأهم، ومعلومٌ أنه يُرْتَكَبُ أخفُّ الضررين، ويُدْفَعُ الضررُ الأشدُّ بالضررِ الأخفِّ، ويُتَحَمَّلُ الضررُ الأخفُّ لجلب مصلحةٍ تفويتُهَا أشدُّ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها تُرَجِّحُ خيرَ الخيرين، وتَدْفَعُ شرَّ الشرين، وتُحَصِّلُ أعظمَ المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفعُ أعظمَ المفسدتين باحتمال أدناهما» [٢].

وقد جاء في جواب أسئلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن:

«ولو تجنس مسلم بهذه الجنسية لدعوة أهلها إلى الإسلام، أو تبليغ الأحكام الشرعية إلى المسلمين المقيمين بها، فإنه يثاب على ذلك، فضلًا عن كونه جائزًا» [٣].

٤- في أمر المسلمين هناك بالخروج من تلك البلاد، وترك جنسياتها إضعاف للإسلام هناك؛ بحيث لا ترجى له رجعة، كما حدث في الأندلس وصقلية؛ إذ أُخرج منها المسلمون وحلَّ النصارى محلهم، أما أن يثبت وضع المسلمين هناك ويقوى، فهو السبيل لدعوتهم ونشر الدين بينهم، وتحقيق مقاصد فقه الأقليات المسلمة.

٥- أنه أحيانًا يضطر المسلم إلى التجنس بجنسية تلك الدول محافظةً على حياته، كأن يكون فارًّا من بلده الأصلي، أو لم يُمْنَحْ جنسية دولة إسلامية تحميه وتمكنه من

---

(١) فتاوي فقهية مباشرة، موقع إسلام أون لاين ١/ ٨/ ٢٠٠٠م، فقه الأقليات المسلمة، لخالد عبد القادر، (ص٦٠٧).

(٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢٠/ ٤٨).

(٣) الفتوى للحاج عبد الرحمن باه والقاضي تقي الدين العثماني، ينظر: بحوث في قضايا فقهية معاصرة، لمحمد تقي الدين العثماني، (ص٣٢٩-٣٣١)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة ٣، العدد ٣، سنة ١٩٨٧م، (٢/ ١١٣٠).

العيش فيها كاللاجئين الفلسطينيين، وقد لا يُسْمَحُ له بالمقام في بلاد الكفر إلا بالتجنس، وكذا لو انعدم مصدر قُوتِهِ وقوتِ عياله في بلاد المسلمين، والقاعدة الفقهية الكلية: أن الضرر يُزال، وأن الضرورات تبيح المحظورات.

ولا شك أن كل من يُحَرِّمُ الحصولَ على الجنسية يبيح ذلك لدى الاضطرار.

«نخرج من هذا إلى أن التجنس بجنسية دولة غير مسلمة جائز، بشرط ألا يترتب عليه ذوبان وفقدان الشخصية الإسلامية، وضياع الدين، وألا يترتب عليه -أيضًا- فعل أو قول محرم، فإن ترتب عليه شيء من ذلك فيحرم، وكل إنسان على نفسه حجة بينة شاهدة بما يصدر عنه من الأعمال يوم القيامة»[(١)].

١- أدلة القول الثالث:

استدلَّ القائلون بالجواز عند الضرورة فقط، بما استدل به المانعون في القول الأول، فأدلتهم أدلة للفريق الثالث، إلا أنهم استثنوا الضرورات، وما في حكمها من الحاجات، بالأدلة التي يُسْتَنَدُ إليها عند إباحة المحرمات لدى الاضطرار.

بحيث يدخل في هذا من كان مضطرًا إلى ذلك بأصل وجوده ونشأته في تلك البلاد، ومن كان مضطهدًا في بلده، كأن تكون صادرة ضده أحكام ظالمة، أو لا جنسية له، ونحو ذلك.

وقد أفتى الشيخ علي الطنطاوي عندما سئل عن ذلك، فقال:

«لا يجوز لمسلم أن يتجنس بجنسية دولة كافرة؛ لأن ذلك يوجب عليه الالتزام بقوانينها وأوامرها، إلا إذا اضطر إلى ذلك اضطرارًا، ولم يقل أو يعمل ما يخالف الشرع»[(٢)].

٢- أدلة القول الرابع:

استدلوا فيما أباحوه من صور التجنس بأدلة المجوزين للضرورة والحاجة، وفيما حرَّموا بأدلة المانعين.

---

(١) فقه الأقليات المسلمة، لخالد عبد القادر، (ص ٦٠٨).
(٢) الفتاوي، للشيخ علي الطنطاوي، (ص١٦٣).

مناقشة الأدلة:

أولًا: مناقشة أدلة القائلين بالمنع:

١- أما استدلالكم بالنصوص القطعية المحرِّمةِ للموالاة والتحاكم لغير الله ورسوله فمسلَّمٌ ولا نزاعَ فيه بين أهل الإسلام، وكلامنا في تجنس لا يَلْزَمُ منه حبُّهم ولا نصرتهم، ولا رضا القلب بمنكراتهم، أو مشاركتهم فيها، والمتجنِّس مأمور بأن يكون ولاؤه لله ولرسوله وللمؤمنين، وأن يُظهرَ دينَهُ ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، وأن يتحاكمَ لشريعة الله، ويمكن أن يوصي بذلك في ميراثه إذا مات، على أن أكثر الدول الإسلامية لا تُحكِّمُ شريعةَ الله، وفيها من الربا والظلم ما لا يخفى، كما أن كثيرًا ممن يقيم بالبلاد الإسلامية لهم ولاءاتهم للغربيين عقلًا وروحًا، فما الفرق إذن؟!

وأجيب:

بأن مجرد التجنس هو إعلان من المرء بخضوعه لأحكام الكفر وقبوله الولاء للكفر وأهله، سواء خضع بالفعل أو لا، فالجنسية «تعبير صريح قاطع عن ولائه للدولة التي يحمل جنسيتها وعن خضوعه لنظامها»[1].

ثم إنه لن يَسْلَمَ من الوقوع في الحرام أو المشاركة فيه؛ لأن صبغة المجتمع هكذا بخلاف دول المسلمين؛ فيمكن للمرء أن يجد مندوحةً وأن يتعامل معاملات شرعية مع إخوانه المسلمين؛ إذ لا تجبره قوانين بلاده على الربا في الغالب، وسيجد من يعينه على ذلك.

وعليه، فإن استقراء واقع المتجنسين يدل على غلبة المفسدة على المصلحة في هذا الشأن.

وأن التجنس في هذه البلاد يُعْتَبَرُ بدايةً راجحة للانفصال التدريجي عن جماعة المسلمين بكل ما تعنيه هذه الكلمة، ولا سيما بالنسبة للجيل القادم من الأبناء الذين

---

(١) قضايا فقهية معاصرة، للبوطي، (ص١٩٩).

ينشأون في محاضن هذه المجتمعات، ومشاربها العلمانية الجامحة، فيرتدُّ في الأعمِّ الأغلبِ عن الإسلام.

وقد نوقش هذا:

بأن ما طرأ على العمل الإسلامي ومؤسساته في الغرب من تطور ورسوخ ينهض دليلًا على نقيض ذلك، وأيًّا كان الأمر ففي الحالة التي يغلب على الظن فيها أن تؤول الأمور إلى ذلك، فهذه التي يُسْتَصْحَبُ فيها بعينها أصلُ المنع، ولكنه لا ينسحب بالضرورة على جميع الحالات [1].

٢- وأما القول بأن التجنس يؤدي إلى إنكار ما عُلم من الدين بالضرورة وهو كفر؛ فلا يَلْزَمُ من التجنس هذا اللازمُ؛ بل لو تلبَّسَ المتجنِّس ببعض المحرمات؛ فلا يلزم منه استحلالُـهَا بقلبه، وأهل السنة مجمعون على عدم تكفير المسلم بذنب ما لم يستحلَّهُ.

وأجيبَ:

بأن النصوص اعتبَرت من رضي بالتحاكم إلى قوانين الكفر كافرًا؛ لأنه لا يُعْقَلُ أن يتحاكم إليها طوعًا مع اعتقاده أحكامَ الإسلام؛ بل هو عين التناقض، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[النساء: ٦٠].

ونوقش بأن:

كثيرًا ممن تجنسوا بجنسية هذه البلاد بَقَوا على وفائهم لدينهم وأمتهم، وقد

---

(١) تأملات في مسيرة العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي. منشور بموقعه الشخصي الإلكتروني www.assawy.com.

استفادوا من هذا التجنس قوةً وظَّفوها في الدعوة إلى الله تعالى، وإقامة المؤسسات والمراكز التي تُوَطِّنُ الدعوةَ وتجعلُهَا قارَّةً بدلًا من كونها مارَّةً أو مهاجرة، وتوطِّئُ لها مهادًا، وتُرْكِزُ لها لواءً في هذه المجتمعات، وعلى أيدي هؤلاء دخل كثير من الناس في دين الله.

وأجيبَ:

بأن هذا يتأتى للمقيم إقامةً طويلةً أو دائمةً من غير احتياج إلى مفسدة الدخول في عقد الجنسية باشتراطاته وإلزاماته.

٣- وأمَّا القول بأن التجنس يُؤَثِّرُ على الذرية فَمُحْتَمَلٌ، والاحتمالُ يُسْقِطُ الاستدلالَ، ونحن نرى كثيرًا من أبناء الجاليات المسلمة متمسكًا بدينه وقيمه خاصَّةً في ظل التربية الإسلامية.

وأجيبَ:

بأن هذه مكابرةٌ وتعسفٌ، والذي اعتبروه احتمالًا هو الواقع إلا في قليل من الناس؛ فأغلب الأُسَرِ المسلمة تشكو انحلالَ الأخلاقِ والتفلُّتَ من الدِّينِ؛ بل منهم من يرتدُّ أولادُهُ أو تأخذُهُمْ أمهاتهم قَسْرًا بحكم قوانين تلك البلاد، وينسبونهم إلى الكفر، ولا يستطيعُ الوالد أن يُحَرِّكَ ساكنًا، وكذا لا يستطيع أن يربيَ أولادَهُ أو يأطرَهُمْ على الحق لو أَبَوا عليه، حتى لو وصل الأمر إلى الزنا وشرب الخمر -عياذًا بالله- فليس لولي البنت أو الابن أن يمنع ذلك، فضلًا عن أن يُعَاقِبَ عليه، بل لو فعل لعُوقِبَ وأُجْبِرَ على تأمين مكان مستقلٍّ لبناته وأبنائه للزنا والفجور -عياذًا بالله- فهل هناك أعظم من هذا فسادًا وانحلالًا؟!

٤- وأما محذور المشاركة في جيوش الدول الكافرة.

فأجيب عنه:

بأنَّ الخدمة في جيوشِ كثيرٍ من تلك الدول اختياريةٌ، ولو فُرِضَ أن المسلم أُكْرِهَ على ذلك فهو مأمورٌ بأنْ يَفِرَّ أو يمتنعَ، ولو أُزْهِقَتْ روحُهُ.

وأجيب:

بأنه كان في مندوحة عن هذا البلاءِ، فلماذا يرمي نفسَهُ في غمارِهِ، ولماذا يذلُّ نفسَهُ؟ وقد تقدَّمَ قولُهُ تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[النساء: ٩٧]، فلم يعذر هؤلاء الذين بَقَوا في مكة مستضعفينَ، وأُكْرِهُوا على مقاتلة إخوانهم المسلمين يومَ بدرٍ، فكيف بِمَنْ قَبِلَ بمحض إرادته الانضواءَ تحت لواء أعداء الله؟!

ولا يصح أن يقال: إن التعهد الذي يبذله المتجنس لا يعدو أن يكون إجراءً شكليًّا، فهو موضعُ نظرٍ، بل غلطٌ لا محالةَ؛ لأنه عهد وميثاق، والقوم يعنون ما يفعلون، ولو علموا أن طالب التجنس يخادعهم، ويبيت عدم الالتزام بنظمهم لما قبلوا منحه الجنسية بحال من الأحوال، ومن ناحية أخرى فإن المواثيق والعهود في الإسلام لا يجوز فيها المعارِيض فضلًا عن الكذب، واليمين على ما استحلفك عليه صاحبُكَ، ولا سيما أنه ليس في الأمر إكراهٌ، ولا شبهةُ إكراهٍ.

ثانيًا: مناقشة أدلة القائلين بالجواز:

ناقش المانعون أدلةَ القائلين بالجواز على النحو التالي:

١- الاستدلال بحفظ الشريعة للكليات الخمس، وبأن التجنس وسيلة لذلك استدلالٌ في غير موضعه؛ لأن حفظ الشريعة للكليات الخمس يكون بطرق مشروعة، لا بفعل المحرمات وترك الواجبات، ثم إن مصلحة حفظ الدين مقدَّمة على كل مصلحة سواها، والتجنس هادم للدين وحالِقٌ للديانة؛ فأين هي المصلحة، وأين هو حفظ الكليات؟!

٢- وأما التسوية بين التجنس والإقامة، فلا يسلَّم أصلًا جواز الإقامة مع المحاذير المذكورة، والتي لا انفكاك عنها إلا بالمكابرة، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ ﴾[البقرة: ١٢٠].

ولو سلم جوازُ الإقامة فالتجنس محظور؛ لأنه مختلِفٌ عنها؛ إذ يلزم منه التزامات وحقوق على المتجنِّس، كما سبق، ولا كذلك المقيم، ولو طالت إقامته.

٣- وأما الاستدلال بجلب المصالح، ودرء المفاسد؛ فإن مصلحة الرخاء والدعة ليست مقدَّمةً على مصلحة الحفاظ على الدين، أَفَتُجْعَلُ فتنةُ الناس كعذاب الله؟ أَفَتُسَاوَى هذه المصالحُ بالموالاة والتحاكم لغير الله، وإهلاك الذُّرية؟ ولو سلم الأمر من ذلك مع تحصيل تلك المصالح؛ فالضرورة تُقَدَّرُ بقدرها، والضرورة مندفعةٌ بالإقامة، ولا حاجةَ للتجنس الذي تَلْزَمُ به هذه المحنُ والبلايا.

٤- أما الاستدلال بالضرورة، وكذلك أصحاب القول الثالث؛ فلا بُدَّ أولًا من تَحَقُّقِ الضرورةِ المعتَبَرَةِ شرعًا، لا المتوهمةِ ولا الحاجيةِ ولا التحسينيةِ، كرغد العيش والرفاهية، وهو حال كثير من المتجنسين الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة.

ولو فُرِضَ تَحَقُّقُ الضرورةِ بشروطها المعتَبَرَةِ فلا بُدَّ أن تُقَدَّرَ بقدرها، وأَلَّا تُزَالَ بضررٍ مثلها، أو أشدَّ، وللإنسان حِيَلٌ كثيرةٌ ليتخلص من ضرورته، دون اللجوء للتجنس، فإن زالت الضرورة بها دون التجنس من أنواع الإقامةِ الممتدَّةِ لم يَبْقَ هنا للتجنسُ مُسَوِّغٌ.

الترجيح:

لا شك أن نازلة كهذه لا يصلح فيها إطلاقاتٌ، أو تعميماتٌ، كما في قول المانعين المحرمين مطلقًا، أو قول المبيحين مطلقًا.

والإباحة عند الاضطرار والاحتياج من غير وقوع في المنكرات الكبار أليقُ بهذا المقام.

ولو قيل: إن الأصلَ المنعُ من التجنس، ويباح عند الحاجة الماسة التي تَتَنَزَّلُ منزلةَ الضرورة لكان هذا إنصافًا.

ويعيب القولَ الأولَ إشكالاتٌ في الطرح، أخطرُها: التعميمُ، والتشددُ في النظر إلى اللوازم، والاعتقادُ بدوامها أبدًا، وعدمُ التفريق بين واقع يَتَنَزَّلُ عليه الدليلُ بلا

تأويلٍ، وواقعٍ آخرَ قد يقضي النظرُ بدخوله تحت دليلٍ آخرَ يجعلُ الحكمَ مختلفًا.

وعلى سبيل المثال: هناك بعض الحالات التاريخية اعْتُبِرَ فيها الحصول على الجنسية بمثابة مغادرة الإسلام، والارتباط بالأجنبي المحتل، كما حدث في تونس والجزائر، حيث كانت الحكومة الفرنسية المستعمِرة تشجع المسلمين هناك على الحصول على الجنسية الفرنسية؛ لأسباب سياسية وقانونية من خلال ضمِّ تلك البلدان إلى الدولة الفرنسية، باعتبارهم مواطنين فرنسيين. وكانت السلطات الفرنسية تُجَنِّدُ اليهودَ الجزائريين لتكثيرِ عدد الفرنسيين، وللاعتماد عليهم في إدارة البلاد، والهيمنة على تجارتها.

ولما كانت حركة الجهاد الإسلامي موجهةً ضد الاحتلال الأجنبي ومن يتعاون معه، جرى اعتبارُ مَنْ يتجنس بالجنسية الفرنسية ملتحقًا بخدمة الكفار، ومرتدًّا عن الدين الإسلامي.

وفي هذه الأثناء سأل بعضُ التونسيين علماءَ الأزهر حولَ: «تجنس رجل مسلم بجنسية أُمَّةٍ غيرِ مسلمة اختيارًا منه، والتزم أن تجري عليه قوانينها بَدَلَ أحكام الشريعة الغراء» فأجاب الشيخ يوسف الدجوي -من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف- بما يلي:

«إن التجنس بالجنسية الفرنسية والتزام ما عليه الفرنسيون في كل شيء حتى الأنكحة والمواريث والطلاق ومحاربة المسلمين والانضمام إلى صفوفهم معناه: الانسلاخُ من جميع شرائع الإسلام، ومبايعةُ أعدائه... وأمَّا حليف الفرنسيين الخارج من صفوف المسمين طوعًا واختيارًا مستبدِلًا لشريعةٍ بشريعةٍ، وأُمَّةٍ بأُمَّةٍ، مقدِّمًا ذلك على اتباع الرسول بلا قاسرٍ ولا ضرورةٍ، فلا بُدَّ أن يكون في اعتقاده خللٌ، وفي إيمانه دَخَلٌ... فلسنا نشك في أن هؤلاء المتجنسين بالجنسية الفرنسية على أبواب الكفر، وقد سلكوا أقرب طريق إليه»[1].

---

(١) التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، محمد عبد الله السبيل، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الرابع، ١٩٨٩م، (ص١٥٠).

فهل يصح أن نسحب حكم هذه الصورة على جميع الصور التي تختلف معها اختلافًا يستدعي تَغَيُّرَ الحكم لِتَغَيُّرِ الواقعِ الذي يَتَنَزَّلُ عليه؟ إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وإن اختلاف الصور الواقعية يتطلبُ اختلافَ الأحكام الشرعية. والتزامُ حكمٍ واحد لا يتغيَّرُ مهما تَغَيَّرَ الواقع جمودٌ يأباه الفقه السليم، وتعطيلُ الأحكام الشرعية يرفضُهُ الفهمُ القويم.

وعليه، فليس من السائغ إطلاقُ القول بالرِّدَّةِ على هذا العمل، وقد سبق القولُ بضرورة التفريقِ في هذا البابِ بين الحكم الأصلي للتجنس في صورته المطلقة المعتادة، وبين حكمه في ضوء ما احْتَفَّ به من قرائنَ وملابساتٍ في واقع الجاليات الإسلامية المقيمة خارج بلاد الإسلام، فإذا تجرَّدَ التجنسُ عن هذا المضمون السابق، وأصبح لا يعدو لدى المتجنسِ أن يكون وسيلةً لترتيب شئونِهِ، وتوطينِ وجودِهِ ودفعتْ إليه ضروراتٌ ملجِئَةٌ، أو حاجات ماسَّة، مع بقاءِ صاحبِهِ حفيظًا على ولائه وبرائه، مقيمًا على عهده مع الله ورسوله، فإنه يصبح من موارد الاجتهاد، ولا يبعد القول بمشروعيته في هذا الإطار، فإن القبول التامَّ لشرائع الكافرين، والرضا بها ظاهرًا وباطنًا هو المقصود عند الحديث عن الإيمان والكفر في هذا الباب، أما مجرد الخضوع أو القبول الظاهري لهذه الشرائع تحقيقًا لمصلحة من المصالح، أو إمضاءً لأمر من الأمور، مع بقاء القلب على اطمئنانه بالإيمان، والتزامه بشرائع المسلمين فهو متعلِّقٌ بالفروع.

ويتردد أمرُهُ بين الـحِلِّ والحرمة أو الكراهة بحسب الأحوال، ولكنه لا يبلغ مبلغَ الكفر في الأعمِّ الأغلبِ، وفي دساتيرِ القومِ نصوصٌ على حرية المعتقدات الدينية، وحماية التصرفات التي تصدر بناءً عليها، وهي في هذا المقام قد تصلح لتقييد ما يَرِدُ في عقد التجنس من بنودٍ مخالِفَةٍ للشريعة.

وعلى الجانب الآخر نجد قول المجيزين للتجنس لا تنقصه المرونة والمراعاة للواقع، ولكن

يعيبه الخضوعُ المستمِرُّ لضغط الواقع، وهو مسلك في غاية الخطورة؛ لأنه يُفضي إلى ما بعده!!

ولكي تتضحَ خطورةُ هذا المسلكِ نستعرضُ بعض المعالجات التي قدَّمها بعض المجيزين للتجنس لمشكلة ترتبت على التجنس والمواطنة، وهي مشكلة الالتحاق بجيوش الدول الكافرة المانحة للجنسية.

فبسبب من هذه الجنسية واشتراطاتها أفتى بعض العلماء بأن على المسلم الملتَحِقِ بجيوش تلك الدول غير المسلمة أن يقاتل المسلمَ في جيش دولة إسلامية، كما وقع في الحرب الأمريكية على أفغانستان، وإلا كان ولاؤه لدولته محلَّ شكٍّ! مع ما يترتب على ذلك من أضرار عديدة! وإمَّا أنه مغتفرٌ بجانب الأضرار العامة التي تلحق بجموع المسلمين في الجيش الأمريكي، بل في الولايات المتحدة بوجه عام، إذا أصبحوا مشكوكًا في ولائهم لبلدهم التي يحملون جنسيته، ويتمتعون فيه بحقوق المواطنة، وعليهم أن يؤدوا واجباته (١).

وقد سئل الشيخ فيصل مولوي:

هل إذا قَاتَلَ المسلمُ الأمريكيُّ المسلمَ الأفغانيَّ وقَتَلَهُ يدخل النار؟

فأجاب: إذا قتل المسلمُ أخاه المسلمَ بدون تأويلٍ، وبدون أي سبب قاهرٍ فقتلَهُ دخل النار بلا جدال، كما ذكرت ذلك الأحاديث الصحيحة.

أما إذا قاتل المسلمُ أخاه المسلمَ بسبب تأويلٍ معيَّنٍ فَأَمْرُهم جميعًا إلى الله، وحكمه العدل لا يعرفه إلا هو، وقد حصل القتالُ بين فئتين من المسلمين من صحابة رسول الله ﷺ، بناءً على خلافٍ، أو تأويلٍ لأسباب معينة، ولا نستطيع أن نحكم على أيٍّ منهم

---

(١) حملت هذه الفتوى توقيع الشيخ يوسف القرضاوي، بالإضافة إلى المستشار طارق البشري، والدكتور محمد سليم العوا، والدكتور هيثم الخياط، والأستاذ فهمي هويدي، وهي منشورة في موقع إسلام أون لاين. نت، ونشرت في جريدة الشعب بتاريخ ١٩/ ١٠/ ٢٠٠١م، وينظر -أيضًا-: مقال الأستاذ فهمي هويدي في جريدة الشرق الأوسط يوم ٣١ أكتوبر ٢٠٠١م.

بدخول النار، لكننا نَكِلُ أَمْرَهُم إلى الله، ونسأله المغفرة لنا ولهم.

وبناءً على ذلك لا نستطيع أن نقول: إن المسلمَ الأمريكيَّ إذا قتل أخاه المسلمَ الأفغانيَّ، أو أن المسلمَ الأفغانيَّ إذا قتل أخاه المسلمَ الأمريكيَّ أنه في النار، بل نقول: إن الظروف الصعبة جعلتهما معًا في موضع صعب، نسأل الله لهم المغفرة والرحمة(١).

ولا يمكن في مثل هذه الحالات إعطاءُ فتوى عامَّةً لجميع الجنود المسلمين الأمريكان؛ سواء بتغليب الانتماء الديني؛ إذ قد يترتب على ذلك ضرر أكبر، أو بتغليب الانتماء الوطني، والذي قد يترتب عليه ضرر أكبر أيضًا، والضرران متقاربان جدًّا، وهما تعريض الإنسان المسلم لقتل أخيه المسلم، أو لقتل نفسه. إذن لا بد من البحث عن حَلٍّ ثالث بين الأمرين، وهذا الحل الثالث قد يختلف بين جنديٍّ وآخرَ، بحسب ظروفه وقوة إيمانه، والله أعلم(٢).

ومثل هذه المآلات تدعو إلى مراجعة أهل الفتيا المرخِّصَةِ لمزيد من التقييد والإحكام.

وأخيرًا فإن الذي يظهر بعد عرضِ أدلةِ المختلفين وردِّها إلى الكتاب والسنة والمقاصدِ المرعِيَّةِ المعتَبَرَةِ أن القول بالتفريق بين التجنس وأنواعه، والتفصيل في أحكامه هو الأرجح دليلًا، والأهدى سبيلًا في هذه النازلة.

فَمَنْ تجنس رغبةً في الكفر وأهله،وتحسينًا لدينهم وملَّتِهم ورضًا بأحكامهم وشرائعهم فهو منهم، لا يختلفُ في رِدَّتِهِ عالمانِ، ولا ينتطحُ في كفره عنزانِ.

وأمَّا مَنْ أقبل على مفاسدِهِ وعانقَ مآثمَهُ لمجرد التوسعِ في شهواتِهِ، والرغبة في ملذاته، فهو مرتكب لكبيرة من الكبائر، وعلى خطر في دينه عظيم، ويصح فيه أنه

---

(١) الموقع الشخصي للشيخ فيصل مولوي على الشبكة العنكبوتية www.mawlawi.net.

(٢) موقع إسلام أون لاين، جانب الفتوى مباشرة، الشيخ فيصل مولوي.

استحب الحياة الدنيا على الآخرة، وقد قال سبحانه: ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[الشورى: ٢٠].

وهاتان صورتان مما يسمى بالتجنس الاختياري، وكلتاهما حرام لا يجوز لمسلم الإقدام عليهما.

ولكنَّ الكلامَ في ثلاث صور استثنائية أخرى، هي:

١- الجنسية الاضطرارية غير الاختيارية: وهي التي تمنح ابتداءً للأقليات المسلمة التي هي من سكان تلك البلاد أصلًا؛ فهذه الجنسية لا خيارَ فيها، وهؤلاء (الأقليات) تثبت لهم الجنسية بمجرد ولادتهم، ولا خيارَ لهم في ذلك؛ فهم مُكْرَهون عليها ولا إثمَ على مُكْرَهٍ، ولا تستقيم لهم حياة بدون جنسية، فهي في حقهم ضرورة، لكن مع ذلك لا بُدَّ أن يلتزموا بأحكام الإسلام جُهْدَهُمْ، وأن يُظْهِروا دينَهُمْ قدرَ طاقتهم، وإلا وجب عليهم التحولُ ولَزِمَتْهُمُ الهجرةُ، والهجرةُ لا تنقطع حتى تنقطعَ التوبةُ، ولا تنقطع التوبةُ حتى تَطْلُعَ الشمس من مغربها.

ومَنِ اختارَ البقاء أو ضاقت به السبل، فليعملْ على إظهار دينه ما استطاع، أو لِيَعْزِمْ على الهجرةِ لبلاد المسلمين متى أمكنه ذلك، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، وبكل حال فإنه لا يمكن -لاعتباراتٍ واقعيةٍ- إلزامُ مسلمي تلك الديار بالتحوُّلِ جميعًا إلى ديار الإسلام.

٢- من اضطر إلى التجنس بسبب اضطهاده في بلده الأصلي، وبسبب التضييق عليه في نفسه، أو عِرْضه، أو قُوتِهِ، أو كان لا يحمل جنسية أصلًا، ومُنِعَ من الإقامة إلا بالتجنس؛ فهؤلاء إن لم يمكنهم دفع ضرورتهم بالإقامة فقط، وكان لا بُدَّ من التجنس، وتَعَيَّنَ لدفع ضرورَتِهم الواقعةِ المعتبَرَةِ؛ فلهُمُ التجنسُ من باب: «الضرورات تبيح المحظورات»، قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾

[الأنعام: ١١٩]، وقد أباح الشرع النطق بكلمة الكفر حال الإكراه مع طمأنينة القلب بالإيمان.

قال تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾[النحل: ١٠٦]، وقال سبحانه: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةً ﴾[آل عمران: ٢٨].

ولكن لا بُدَّ أن تُقَدَّرَ الضرورة بقدرها بعد تَحَقُّقِ كونِهَا ضرورةً ملجِئَةً وتَعَيَّنَ التجنسُ مزيلًا لها، بشرط أن لا تذوبَ شخصيته في شخصية الكفار، وأن يأمنَ على نفسه وأهله وأولاده الفتنةَ، وأن يستشعرَ انتماءَهُ للإسلام وأهلِهِ، وينويَ الرجوع إلى بلاد المسلمين متى زالَ عذره، وأن ينكر المنكرات بقلبه، إن لم يمكنه ذلك بيده ولسانه، وأن يتخيرَ البلد الذي يستطيع فيه إظهارَ دينه بلا غضاضة عليه، وأن لا تكون بلاد الإسلام بحاجة إليه.

٣- أن يتجنس المسلم لتحقيقِ مصالحَ كليَّةٍ كبرى للإسلام وأهله، كالدعوة إلى الله، وتحصيل علوم ضرورية يحتاجها المسلمون، ولا يمكن تحصيلها بدون ذلك، مع أمنِهِ على نفسه ودينه وأهله وولده، وانتفاء المفاسد التي ذكرناها آنفًا في حقِّهِ، أو في حقِّ أهله؛ فهذا باب يَسُوغُ فيه النظرُ والاجتهاد والموازنة بين المصالح والمفاسد ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، والله عند قلب المرء ولسانه، ولا يخفى عليه شيء من أمره. والله تعالى أعلم.

وهذه الصورة من التجنس قد تلحق بالتجنس الاختياري ظاهرًا، ولكنها من الاضطراري حقيقةً وحكمًا، في حين أن الصورتين الأُولَيَين من التجنس الاضطراري من غير خلاف والله أعلم!

المبحث الثاني
حكم المشاركة السياسية
في الدول غير المسلمة

المطلب الأول: تعريف السياسة لغة واصطلاحًا:

السياسة لغة: مصدر ساس يسوس سياسة، وهي فعل السائس، وهي القيام على الرعية بما يصلحها[1]، وفي الحديث: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء**»[2].

فهي دائرة على تدبير الأمور في الاصطلاح اللغوي.

وأما اصطلاحًا: فهي تدبير شئون الجماعة من الناس بما يحقق مصلحتهم.

وقد عرَّفها المقريزي بأنها: «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»[3].

وعرَّفها ابن عقيل الحنبلي بقوله: «ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ»[4].

أو هي: «فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يَرِدْ بذلك الفعْل دليل جزئي»[5].

وقد أطلق عليها مصطلح الأحكام السلطانية[6]، أو السياسة الشرعية[7].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، (٦/ ٤٢٩-٤٣٠)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (٢/ ٢٢٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، (٣٤٥٥)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول الأول، (١٨٤٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، دار صادر، بيروت، (٢/ ٢٢٠).

(٤) الطرق الحكمية، لابن القيم، (١/ ٢٩).

(٥) البحر الرائق، لابن نجيم، (٥/ ١١).

(٦) وقد ألف كل من أبي يعلى الحنبلي، والماوردي الشافعي كتابًا حمل هذا الاسم.

(٧) ولابن تيمية كتاب باسم «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» كما أن لتلميذه ابن القيم كتابًا باسم «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية».

ومصطلح السياسة الشرعية هو الأكثر شيوعًا اليوم، وباسمه كتب كثيرًا في القديم والحديث.

وفي العصر الحديث عرَّفها الشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر بقوله: «هي الأحكام التي تنظم مرافق الدولة، وتُدَبَّرُ بها شئون الأمة، المتفقة مع روح الشريعة، النازلة على أصولها الكلية، المحققة لمقاصدها، ولو لم يرد عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»[1].

والسياسة الشرعية هي سياسة باعتبار القائمين عليها، وتدبير أمور الناس بما يصلحهم، وهي شرعية باعتبارها تطبيقات لأحكام الشرع فيما ورد فيه نصٌّ، أو هي تطبيق لأحكام شرعية مبناها الاجتهاد، وهي المستندة إلى عمومات النصوص، وقواعد الشرع ومبادئه العامة.

فالكتاب والسنة هما المرجعان الأساسيان للسياسة، سواء بنصوصهما الدالة على أحكام تفصيلية، أو بما اشتملا عليه من قواعد عامة، وأحكام كلية، أو بما رسما من مناهج وخطط للاجتهاد.

وأساس السياسة الشرعية وغايتها: هو تحصيل المصلحة المعتبرة شرعًا، ولا تكون كذلك إلا إذا حافظت على مقصود الشارع في تشريع الأحكام، وإذا كانت المصلحة أمرًا اعتباريًّا يختلف باختلاف مشارب الناس، وعاداتهم وأعرافهم، فإن المعتبر من ذلك كله ما ورد الشرع برعايته والاعتداد به.

على أن الأحكام السياسية على ضربين؛ يسمي ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ النوع الأول: بالشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، بينما يسمي الثاني: بالسياسات الجزئية بحسب المصلحة وتختلف باختلاف الأزمنة، فهي إذن تتقيد بها زمانًا ومكانًا

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الرحمن تاج، مطبعة دار التأليف، مصر، ط١، ١٩٩٣م، (ص١٠).

وظرفًا[1]، ومسائل هذا النوع كثيرة، منها: إيقاف عمر رضي الله عنه حد السرقة عامَ الرمادة، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وأمر عثمان رضي الله عنه إمساك ضوال الإبل، وغير ذلك.

أما النوع الثاني من المسائل التي لم تأتِ بشأنها نصوص شرعية، فإن الفقه فيها يكون عن طريق الاجتهاد بشروطه، وضوابطه ومرتكزاته، وإن كان الاجتهاد في كلا النوعين مطلوبًا أن يراعي تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

المقصود بالمشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية:

يقصد بالمشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية تلك الأعمال والأنشطة التي تتعلق بالسياسة المعاصرة في بلد الأقليات، والتي يشارك فيها المسلمون بدءًا من تكوين الأحزاب السياسية، والالتحاق بها، مرورًا بالترشح والترشيح في الانتخابات البرلمانية، وانتهاء بالتحالفات، وإقامة التكتلات، وعمل المناورات السياسية[2].

وذلك كله بغيةَ تقويةِ الوجود الإسلامي وحمايته في بلاد الأقليات وتوطين الأمة المهاجرة، أو المقيمة هناك، والمحافظة على مكتسباتها، ومساعدتها على حَلِّ مشكلاتها، وتحقيق مقاصد الوجود الإسلامي فوقَ كلِّ أرض وتحتَ كلِّ سماء[3].

ولا شك أن العمل السياسي في أصله مشروع؛ فلقد تحدث القرآن الكريم كثيرًا عن تدبير شأن الناس، وأنزلت فيه أحكام كثيرة تتعلق بالحكم ونظامه، والعلاقات الدولية وغير ذلك، كما أن السنة المطهرة ملأى بأحاديث تناولت المعاهداتِ الدوليةَ والعلاقاتِ الخارجيةَ ونظمَ الحكمِ الداخلية، وكثيرًا من التفصيلات الدقيقة.

---

(١) الطرق الحكمية، لابن القيم، (ص٤٧).

(٢) المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية، د. نور الدين الخادمي، دار وحي القلم، ط١، ٢٠٠٤م، (ص٩-١١).

(٣) مسلمو أوروبا والمشاركة السياسية ملامح الواقع وخيارات التطوير، حسام شاكر، بحث ضمن المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد ١٠-١١، الجزء الثاني، ٢٠٠٧م، (ص ٢٧٠-٢٧١).

ولذا فإن الدين يحكم على السياسة ويضبطها بضوابط المشروعية والأخلاقية، ويحقق مقاصدها النبيلة بالوسائل المشروعة والصحيحة.

ولذا وُجِدَ من علماء الإسلام من يُعَرِّفُ السياسة الشرعية بأنها: «تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار؛ بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية»(١).

ويُعَرَّفُ علمُ السياسة الشرعية بأنه: علمٌ يُبْحَثُ فيه عمّا تُدَبَّرُ به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصولَ الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليلٌ خاصٌ(٢).

وللسياسة عدةُ تعريفاتٍ في القواميس والكتابات الغربية؛ لكنَّ الاتجاهات الحديثة أو الجديدة تتجه نحو التركيز على اعتبارِ علمِ السياسة علمَ السلطةِ؛ حيث يُعَرَّفُ على أنه: «علم الدولة، أو هو فرع من تلك العلوم الاجتماعية التي تعالج نظرية وتنظيم وحكم الدول، وكذا الممارسات العملية اللازمة لتحقيق ذلك»(٣).

ويشهد علم السياسة في الغرب تطورًا كبيرًا، كما يشمل اختصاصات دقيقة تتعلق بنظام الحكم الداخلي بمختلف تفاصيله، والسياسة الخارجية، وكل ما يتعلق بها، كما يرتبط علم السياسة ارتباطًا وثيقًا بجملة من العلوم الأخرى؛ حيث ظهر ما يسمى بعلم الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي، والجغرافيا السياسية، وغيرها(٤).

ورغم تشابه أبواب ومجالات البحث في السياسة الوضعية والسياسة الشرعية، إلا

---

(١) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، (ص١٧).

(٢) السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف، (ص٧).

(٣) علم السياسة، محمد نصر مهنا، دار غريب الحديث، القاهرة، (ص١٩).

(٤) فقه السياسة الشرعية للأقليات المسلمة، لفلة زردومي، رسالة ماجستير بقسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، (ص٢٣).

أنهما من حيث المقاصد والأصول مختلفان؛ فالأولى اجتهاداتٌ بشرية صرفة، تخضع للمصالح والأهواء التي لا يضبطها أيُّ ضابط، ولا تحتكم إلى دين، ولا إلى أخلاق، بينما تستنير السياسة الشرعية بالشرع الإلهي، «فهي شرعية المنطلقات، شرعية الغايات، شرعية المناهج»[(١)].

المطلب الثاني: حكم المشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية:

تصوير وتكييف النازلة:

تعتبر الأقليات المسلمة في بعض بلدان أوروبا وأمريكا أقليةً ذات حضور فاعل ومكثَّف، وقد زادت أحداث عالمية كثيرة من الاهتمام بهذه الأقليات، ومع كون تلك الأقليات تعيش في بلدان علمانية ديموقراطية إلا أن كثيرًا من حقوقها مهضومة، وامتيازاتها مسلوبة، ومع تزايد أعداد المسلمين سواء بالدخول في الإسلام من أهل تلك البلاد، أو من ناحية الهجرة والتوطن والإقامة الطويلة، فقد غدت الحاجة ملحة بأن يوجد من المسلمين من يتكلم باسمهم، وينادي بحقوقهم ويقف خلف مطالبهم.

وإذا كان المسلمون هنالك يكتوون بنار المخالفات الصارخة للإسلام في تلك المجتمعات، فهل من حرج عليهم في أن يستفيدوا من بعض ما تكفله تلك الدولُ لرعاياها ومواطنيها من حقوق وامتيازات، لا تتأتى إلا بالمشاركة الفاعلة في إدارة شئون تلك البلاد؟

فما حكم التسجيل للانتخابات، والتصويت فيها، والمشاركة في الأحزاب، والانخراط في أنشطتها؟ وهل يسوغ أن يكون من المسلمين من يشارك في مؤسسات

---

(١) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، (ص ٢٦).

الرئاسة في تلك البلاد؟ وما ضوابط ذلك؟

وهل يدخل تدبير شئون الأقليات المسلمة في تلك البلاد خاصة، وتمكينها من صيانة حقوقها ورعاية مؤسساتها ورفع الظلم أو تخفيفه عنها- في مفهوم السياسة الشرعية؟

مع العلم أن المشاركة السياسية في تلك البلاد لن تخلوَ من مخالفات ضرورةَ أن المظلة التي تظلل تلك البلاد في جملتها أحكامُ غيرِ المسلمين يَحْكُمُ بها غيرُ مسلمين، وأن جمهور تلك البلاد وسوادَهَا الأعظم من غير المسلمين أيضًا، حتى لو قُدِّرَ أن عدد المسلمين في الهند أو الصين يُعَدُّ بعشرات الملايين فهم أقلية وسط مئات الملايين من غير المسلمين.

وإذا جاز للأقليات المسلمة أن تشارك في الأنظمة السياسية، فما هو الموقف من تلك المخالفات السياسية، بل والعقدية التي قد تقع في هذا المجال، وما هي الضوابط الحاكمة لهذه الممارسة؟

ومن المسلَّم به أن هذه القضية من قضايا السياسة الشرعية، والتي تدور حول تقدير الموازنة بين المصالح والمنافع من جهة، والمفاسد والمضار من جهة أخرى.

وهو باب يتعلق بالولايات الشرعية، وبقواعد التزاحم والتدافع بين المصالح والمفاسد، ويدور في فلك اختيار خير الخيرين، ودفع شر الشرَّين.

كما يتناوله فقهُ الاستحسان الأصولي، وقواعد الحاجة والضرورة، والمصالح المرسلة؛ كل ذلك في تداخل وتمازج يتطلب فصلًا بين الأحكام وتقريرًا لها، كما ينظر للمآلات رعايةً لها.

ولا شك أن هذه النازلة على جِدَّتها لها أصولٌ وسوابقُ يمكن الردُّ إليها والتخريجُ عليها بعد استثارة السوابق الفقهية والفتاوي النوازلية عبر تراثنا الفقهي التليد.

ولا يخفى على مطلع أن فقهاءنا الأقدمين قد بحثوا مسائل في الولاء والبراء، ومسائل في الاستعانة بغير المسلم، والتعامل معه، وتوليته، والتولي له، وانقسم العلماء الأقدمون إلى

فريقين: مبيح وحاظر.

وعليه فلا غرو أن يختلف المعاصرون -أيضًا- في هذه المسائل المطروحة ونحوها إلى فريقين: مجيز ومانع.

تحرير محل النزاع:

• وإذا كان مفهوم العمل السياسي في الشرق يكاد يقتصر على السعي لنصرة الدين من خلال المشاركة في مؤسسات صناعة القرار السياسي -كالأحزاب السياسية، والمجالس النيابية، ونحوها- فإن مفهومه في الغرب يتسع لكل سعي في نصرة الدين من خلال القنوات الرسمية بصفة عامة؛ فيتسع بذلك لكثير من الأنشطة الدعوية التي اتفق الناس كافة على مشروعيتها؛ فلم يُخْتَلَفْ فيها، ولم يُخْتَلَفْ عليها.

• فالعمل السياسي في الغرب منه ما هو متفق عليه، ومنه ما هو مختلف فيه؛ فما كان من جنس أعمال الاحتساب العام كالإنكار على ما يقع من الظلم والعسف، وتعمد الإساءة إلى الإسلام والمسلمين، وإعلان هذا النكير بمختلف وسائل التعبير المتاحة في هذه المجتمعات- فإن مثل هذا ينبغي أن يكون في أصله من المحكم الذي لا يُخْتَلَفُ فيه ولا يُخْتَلَفُ عليه، ولا يدخل ابتداءً في محل النزاع، أمَّا مَا كان من جنس العمل السياسي بمفهومه الخاص (المشاركة في مؤسسات صنع القرار السياسي كالأحزاب النيابية ونحوه) فهذا هو موضع النظر؛ لاختلاط المصالح بالمفاسد في مثل هذه الأعمال.

وقد تقدَّمَ أن المقصود بالعمل السياسي في هذا المقام هو المشاركة في صنع القرار السياسي من خلال الأحزاب السياسية والمجالس النيابية، وغيرها من المؤسسات السياسية والدستورية للدولة، مع ما يستتبعه ذلك من التحالفات المؤقتة مع بعض القوى السياسية الأخرى، أو استعمال بعض الآليات الديموقراطية المتاحة، كالتظاهر، والعصيان المدني، وتكوين جماعات الضغط ونحوه؛ وذلك بغيةَ تحصيل بعض المصالح

الشرعية للأقليات الإسلامية، كحماية حقوقها السياسية والمدنية، ونحوه، وتعطيل أو تقليل بعض المظالم الواقعة عليها، ونصرة قضايا الأمة العادلة، وكسب التأييد الدولي لها.

ومما يخرج عن اعتباره من محل النزاع قولٌ لا يُلْتَفَتُ إليه يتضمن إطلاق القول بتكفير مَنْ دخل في هذا العمل أيًا كان مقصوده ونيته، وهو من الإطلاقات الفاحشة التي ترد على أصحابها؛ فإن البرلمانيين في ظل العلمانية أنواع:

- فمنهم من بقي على أصل إيمانه بالله ورسوله، محبًّا للشريعة ومنحازًا لفسطاطها، وكان له نوع تأوُّلٍ في دخوله إلى هذه المواقع، أو بقائه فيها كتحصيل بعض المصالح، أو دفع بعض المفاسد، فهذا له حكم أمثاله من أهل الإسلام، وأمرُهُ إلى الله.
- ومنهم من انحاز إلى العلمانية، وأعلن انتماءه لها، وتبنيه لمقرراتها، فهذا له حكم أمثاله من العلمانيين العقديين.
- ومنهم المغيبون عن حقيقة ما يجري في العالم من الصراعات الفكرية والسياسية من العامة وأشباه العامة، ولا أربَ لهم في سعيِهِمْ إلى هذه المواقع، إلا ما يكون لطلاب الدنيا عادةً عند تطلعهم إلى المناصب والألقاب، مع بقاء انتسابهم إلى الإسلام في الجملة، وإقرارهم بشرائعه على الجملة، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من جهلاء أهل الإسلام، ممن خلطوا عملًا صالحًا وآخرَ سيئًا، وهم في خطر المشيئة يوم القيامة، إلا إذا أُقيمت عليهم الحجة الرسالية التي يَكْفُرُ معاندُهَا[١].

وغني عن البيان أن العمل السياسي لا يُحِلُّ حرامًا ولا يُحَرِّمُ حلالًا؛ فالحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله، وجميع الأعمال في ذلك سواء، وعلى هذا فالأصل العام أن يتقيد العمل السياسي بمرجعية الشريعة، وأن ينضبط بضوابط

---

(١) توصيات ندوة المشاركة السياسية بمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، (ص ٤٤١).

المصلحة الشرعية، وأن يراقبَ مشروعيتَهُ ثلةٌ من الفقهاء والخبراء، ممن يُحْسِنونَ الفهم عن الله ورسوله، ويضعون الأمور في نصابها، فلا يغلقون باب الاستصلاح بالكلية، فيفوِّتون كثيرًا من المصالح الشرعية، ولا يفتحونه على مصراعيه بغير ضابط فَيُدْخِلونَ في دين الله ما ليس منه، وإذا كانت الأمة قد اصطلحت على هيئات رقابة شرعية داخل المصارف الإسلامية؛ لمراقبة مشروعية عقودها، فإن العمل السياسي أحوجُ منها لمثل هذه الرقابة، وينبغي أن يسلم القائمون عليها قيادَهُمْ لها، وأن يجعلوها حجة بينهم وبين الله ﷻ، وجُنَّةً يتقون بها سخطَهُ وعذابَهُ!

ومن الضوابط المتَّفَقِ عليها في هذا المقام:

- دراسة الجدوى، والتحرير الدقيق لما يتضمنه هذا العملُ من المصالح أو المفاسد، والتأكدُ من غلبة المصلحة، ومراجعةُ هذه الموازنات بصورة دورية ومتجددة، فإن المصالح والمفاسد في مثل هذه المسائل في حركة دائبة ومستمرة.
- أن لا يقتضي هذا العملُ مظاهرةً على المؤمنين، أو اتخاذَ عَدُوِّهِمْ بطانةً من دونهم.
- أن لا يُفضي إلى تشرذمِ فصائل العمل الإسلامي، بما يجُرُّهُ الخلاف حولَهُ من تهارج وتفرُّقٍ مذموم.
- التوازن بين الاشتغال بهذا العلم، والاشتغال بسائر الأعمال الدعوية الأخرى، فالعمل السياسي ليس بديلًا عن الأعمال الدعوية أو التربوية، فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به على حساب تراجع أو تهميش هذه الأعمال[1].

الأقوالُ وقائِلُوها:

---

(١) قرارات وتوصيات المؤتمر الرابع لمجمع فقهاء الشريعة بالقاهرة في رجب ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، دار الإسلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، (ص٤٣٦-٤٣٨).

القول الأول: الجواز، سواءً أكان الأصل هو الجواز، أم كان الأصل الحرمة، وقيل بالجواز استثناءً، أو للمصلحة، أو لغير ذلك من الأدلة:

وهم جمهور علماء العصر، ومنهم:

- فضيلة شيخ الأزهر الأسبق جاد الحق علي جاد الحق رحمه الله [(١)].
- فضيلة مفتي الديار المصرية الأسبق الشيخ الدكتور نصر فريد واصل[(٢)].
- فضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم زيدان [(٣)].
- فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي[(٤)].
- فضيلة الدكتور صلاح الصاوي[(٥)].
- فضيلة الدكتور صلاح سلطان [(٦)].
- فضيلة الدكتور علي الصوا [(٧)].
- فضيلة الدكتور محمد الشحات الجندي [(٨)].

---

(١) مجلة الأزهر عدد ديسمبر- يناير، (ص٩١٨).

(٢) بحث: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلم من الناحية التشريعية والفقهية في الشريعة الإسلامية بمجلة رابطة العالم الإسلامي، المجلد الأول، الجزء الثاني، ١٤٢٢هـ، (ص ٤٨١-٤٨٣).

(٣) بحث: الديموقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، د. عبد الكريم زيدان، ضمن بحوث فقهية معاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، (٦٠-١٢٤).

(٤) الدين والسياسة، تأصيل ورد شبهات، د. يوسف القرضاوي، مطبوعات المجلس الأوروبي للإفتاء، ط١، ١٤٢٨هـ.

(٥) رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في المجتمع الأمريكي، د. صلاح الصاوي، ضمن كتاب فقه النوازل بالجامعة الأمريكية المفتوحة.

(٦) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية، د. صلاح سلطان، دار سلطان للنشر، والمركز الأمريكي للأبحاث الإسلامية، ط٢، ١٤٢٩هـ، (ص ٥١-٩١)

(٧) مشاركة المسلم الأمريكي في الحياة السياسية، د. علي الصوا، (ص٣٦٦-٣٦٧).

(٨) قضايا الجاليات المسلمة في المجتمعات الغربية، د. محمد الشحات الجندي، سلسلة قضايا إسلامية صادرة عن وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط١، ١٤٢٩هـ، (ص ٣٧-٤٧).

- فضيلة الشيخ فيصل مولوي[(١)].

وبهذا صدر قرار المجلس الأوروبي للإفتاء، رقم (٥/ ١٦) في الدورة السادسة عشرة للمجلس باستنبول بتركيا، عام ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م[(٢)].

وبه أيضًا صدرت نتائج وتوصيات دورة المشاركة السياسية، المنعقدة في ٢٠٠٦م بمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا[(٣)].

القولُ الثاني: المنعُ من هذه المشاركةِ، وتحريمُها من الأصل مطلقًا:

وممن قال بهذا الرأي: الباحث عبد المنعم عبد الغفور في رسالته للدكتوراه بجامعة أم القرى، والتي بعنوان: المسائل العقدية المتعلقة بالأقليات الإسلامية[(٤)].

والأستاذ محمد قطب[(٥)]، وهو قول حزب التحرير[(٦)].

في آخرين ممن منعوا من أصل الإقامة بدار الكفر ابتداءً، ومنعوا من التجنس بجنسيتها مطلقًا[(٧)].

الأدلة والمناقشات:

أدلة القول الأول: من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والقواعد الفقهية والمقاصدية: .

---

(١) التأصيل الشرعي للعمل السياسي للمسلمين في أوروبا، فيصل مولوي، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد ١٠-١١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، (٢/ ٤٧-٥٠).

(٢) البيان الختامي، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء العدد ١٠-١١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، (٢/ ٣٠٥-٣٠٦).

(٣) قرارات مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، المؤتمر الرابع، ١٤٢٧هـ (ص ٤٣٣-٤٥١).

(٤) المسائل العقدية المتعلقة بالأقليات الإسلامية، لعبد المنعم عبد الغفور حيدر، رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٦هـ، (ص ٣٠٠) وما بعدها.

(٥) واقعنا المعاصر، لمحمد قطب، مؤسسة المدينة، جدة، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، (ص٥٠٩).

(٦) الدعوة إلى الإسلام، أحمد المحمود، من منشورات حزب التحرير الإسلامي دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت، (٢/ ٢٩٤).

(٧) الجنسية والتجنس، د. سميح عواد الحسن، (ص٢٤٥-٢٦٢).

أولًا: القرآن الكريم:

١-قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ﴾[البقرة: ٢٨٣].

وجه الدلالة:

نهى الله تعالى عن كتمان الشهادة، وهو نهي يُحْمَلُ على التحريم بقرائنَ عديدةٍ، منها: الوعيد ﴿فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ﴾[البقرة: ٢٨٣]، خاصة إذا خاف الشاهد ضياع الحق، واستدل بقول ابن عباس رضي الله عنهما: «على الشاهد أن يشهد حيثما استشهد»[(١)].

وأكد الإمام الطبري أن النهي للتحريم؛ لعدة قرائن، منها: الوعيد، ومواضع النهي حيث يخشى ضياع الحق، وبيّن أن كتمان الحق يؤدي إلى إثم القلب، فيكون سببًا في مسخه، فيكون منافقًا ويُطْبَعُ عليه[(٢)].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ﴾[البقرة: ٢٨٢].

وجه الدلالة:

«إذا علم الشاهد أن الحق يذهب ويتلف بتأخره عن الشهادة فواجب عليه القيام بها لأنها قلادة في العنق، وأمانة تقتضي الأداء»[(٣)]، ويذكر القرطبي أنه ليس معنى الآية أن واجب أداء الشهادة عند الدعوة إليها فقط، ولا تجب إلا إذا دعي ويرد على من فهم ذلك من الآية بقوله: «والصحيح أن أداءها فرض وإن لم يسألها إذا خاف على الحق ضياعه أو فوته... والله تعالى يقول: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ۚ﴾[الطلاق: ٢]»[(٤)].

وينتهي إلى أن من وجبت عليه شهادة فلم يُؤَدِّهَا فهي جرحة في الشاهد والشهادة، وهو فاسق بامتناعه عن القيام بما وجب عليه من غير عذر، وهذا الفسق يسلب أهليته

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، (٣/ ٤١٥).
(٢) تفسير الطبري، (٥/ ١٢٦-١٢٧).
(٣) تفسير ابن عطية، (١/ ٣٨٣)، بتصرف.
(٤) تفسير القرطبي، (٣/ ٣٩٩).

في الشهادة مطلقًا في عقود الزواج، أو الطلاق، أو أهلية القضاء والولايات العامة[(١)].

٣- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[النساء: ١٣٥].

وجه الدلالة:

في الآية أمر جلي بإقامة العدل وتجريد الشهادة لله، ولا يميل الإنسان بهواه إلى انتخاب، أو ترشيح نفسه، أو والديه أو الأقربين، واعتبر هذا من الالتواء والإعراض عن العدل والحق، وأن الله تعالى يعلم الأسباب الخفية في الاختيار، والانتخاب، والشهادة، وتفسير الآية -كما يذكر السيوطي-: أنه لا تجوز المحاباة للغني؛ كسبًا لرضاه، أو الفقير رحمةً له، بل يجب إقامة العدل في كل حال[(٢)]، وهو ما يجب أن يتحلى به المسلم في تصويته دائمًا[(٣)].

٤- قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ ۚ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[يوسف: ٥٥-٥٦].

وجه الدلالة:

قال الألوسي: «فيها دليل على جواز طلب الولاية، إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل، وإجراء أحكام الشريعة، وإن كان من يد الكافر أو الجائر، وربما يجب عليه

---

(١) تفسير القرطبي، (٣/ ٣٩٩-٤٠٠).

(٢) تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الحديث، ط ١، (ص١٢٥).

(٣) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية، د. صلاح سلطان، (ص ٥٥).

الطلب إذا توقفت على ولايته إقامةُ واجبٍ مثلًا، وكان متعيِّنًا لذلك»[١].

وقد شارك يوسف -فعلًا- في الحكم في مجتمع مشرك، لا يقوم الحكم فيه على قواعد الإسلام، وإنه حين طلب هذه الولاية علل طلبه بأنه يتمتع بصفات تؤهله لتحمل المسئولية، فوصف نفسه بأنه: حفيظ عليم.

ويقول الدكتور عمر الأشقر: «بناءً على ذلك كله، يظهر لنا جواز المشاركة في الحكم غير الإسلامي، من خلال عرض قصة يوسف ﷺ، إذا كان يترتب على ذلك مصلحة كبرى، أو دفع شرٍّ مستطيرٍ، ولو لم يكن بإمكان المشارك أن يُغَيِّرَ في الأوضاع تغييرًا جِذريًّا»[٢].

ثانيًا: السنة المطهرة:

عن أبي هريرة ﷺ، قال: أمر رسول الله ﷺ بلالًا فأذَّنَ في الناس أنه: «**لا يدخل الجنة إلا نفسٌ مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجلِ الفاجرِ**»[٣].

وجه الدلالة:

لا يُمْتَنَعُ عن ترشيح بعض الفجرة أو الكفرة في الانتخابات فقد يُقَدِّمُ منافعَ جليلةً للجالية الإسلامية هناك.

فالتقدُّمُ لانتخاب هذا الفاجر لا حرج فيه شرعًا، إذا غلب على الظن أنه يخدم ما رُشِّحَ له بقوة وأمانة.

ويظهر من هذه الآيات والأحاديث «وجوب الانتخاب والتقدُّم للتصويتِ في

---

(١) روح المعاني، للآلوسي، (١٣/ ٥) بتصرف يسير.

(٢) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، دار النفائس، عمان، ١٩٩٢م، (ص ٣٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب القدر، باب: العمل بالخواتيم، (٦٦٠٦)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب: غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه...، (١١١) من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعًا.

الانتخاباتِ التي يكون من حقِّ المسلم المشاركةُ فيها، وأن التخلف عن ذلك فيه إثمُ مخالفةِ الشرعِ وتركِ الواجبِ، حتى لو كان المرشَّحُ فاجرًا، ما دام صالحًا لما يُرَشَّحُ له، ويُرْجَى نفعُهُ للمجتمع عامَّةً والمسلمين خاصَّةً»[١].

وقد استدل هذا الفريق على جواز تولي الولاية العامة في ظل حكومة غير إسلامية، أو حكومة لا تحكم بشريعة الله بموقف النجاشي فقد ظلَّ حاكمًا على نظام يحكم بغير شريعة الله بعد إسلامه، ومع ذلك اعتبره النبي ﷺ رجلًا صالحًا، وصلى عليه بعد موته، ولم يُخَطِّئْهُ في فعله، ومما يشهد بإسلامه: حديث البخاري الذي فيه أنه ﷺ حين بلغه وفاة النجاشي قال: «**مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلُّوا على أخيكم أصحمةَ**»[٢]. وجميع الروايات التي ذكرها البخاري حول موت النجاشي، ونعي النبي ﷺ له، والصلاة عليه، ومنحه وصف الصلاح، تؤكد أنه كان مسلمًا، مع أنه كان ملكًا لأمة كافرة، يحكمها وفق ما اعتادته من نظام وأعراف، وقد وصفه ابن حجر بأنه «كان ردءًا للمسلمين نافعًا»[٣].

وقد ساق الدكتور عمر الأشقر مجموعة من الأدلة على أن النجاشي رضي الله عنه لم يحكم في قومه بشريعة الإسلام، منها: قوله في رسالته إلى النبي ﷺ «فإني لا أملك إلا نفسي»، ومنها: أن قومه قد خرجوا عليه يريدون خلعه، فنصره الله على خصمه، وكان حجته على قومه أنه لم يُغَيِّرْ، ولم يُبَدِّلْ مما عرفوه عنه، مع أنه اعتقد بالإسلام باطنًا، وبعث يعلم رسول الله بمعتقده[٤].

---

(١) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية، د. صلاح سلطان، (ص ٥٧-٥٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب: موت النجاشي، (٣٨٧٧)، ومسلم، كتاب الجنائز، باب: في التكبير على الجنائز، (٩٥٢) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما مرفوعًا.

(٣) الإصابة، لابن حجر، (١/ ٢٠٥).

(٤) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، د. عمر الأشقر، (ص ٧٤- ٧٥).

قال ابن تيمية رحمه الله: «والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيرًا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيًا، بل وإمامًا، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها... فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا بشرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها»[١].

ثالثًا: القواعد الفقهية والأصولية:

١- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٢]:

وفي بلاد الأقليات لا يتم حفظ مكتسباتها، ودرء المفاسد عنها، إلا بحضورٍ فاعلٍ ومشاركةٍ قويةٍ، والغياب عن هذه الأنشطة يُفَوِّتُ مصالحَ كثيرةً مالية واجتماعية وسياسية.

٢- تحقيق أكمل المصلحتين، ودرء أعظم المفسدتين عند التعارض[٣]:

وبإعمال هذه القاعدة نجد أن المشاركة السياسية المنضبطة، وما يترتب عليها من صيانة حقوق الأقليات، ورفع الظلم عنها، يمثل مصلحة راجحة، ينغمر فيها ما قد يتعرض له المشارك من مفاسد.

٣- اعتبار الذرائع، والنظر في المآلات[٤]:

وقد سبق أن عمرَ أَمَرَ حذيفةَ بطلاق زوجته اليهودية لما خشي أن ينصرف الناس عن النساء المسلمات فيكون من ذلك فتنة لهن.

ولا شك أن المشاركة تؤول عاقبتها إلى تقوية شوكة المسلمين، وحفظ مصالحهم،

---

(١) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (١٩/ ٢١٨-٢١٩).

(٢) الأشباه والنظائر، لابن السبكي، (٢/ ٨٨)، الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص١٢٥).

(٣) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص٨٧)، الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (ص٩٨)، الموافقات، للشاطبي، (١/ ٣٥٠).

(٤) الموافقات، للشاطبي، (٤/ ١٩٤).

وعلى من يشارك أن يتقي الله في المفاسد والمناكر التي تعترض سبيله.

٤- الأمور بمقاصدها[١]:

وذلك لأن المشارك في هذا العمل من مسلمي الأقليات ليس ممن يريد علوًّا في الأرض ولا فسادًا، وإنما هو ساعٍ في الإصلاح، وتحقيق العدل، ورفع المظالم، فلا يستوي ومن يبتغي بذلك دنيا أو يبيعُ دِينَهُ بها.

وعليه فإن قواعد الفقه والأصول تشهد لهذا العمل بالجواز، وتحكم عليه بالقبول.

رابعًا: المعقول، والقياس:

القياس على وجوب فداء أسرى المسلمين:

في الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «**أَطْعِمُوا الجائعَ، وعُودُوا المريضَ، وفُكُّوا العانِيَ**»[٢].

وقد ذكر الإمام مالك أن على الناس أن يُفْدُوا الأسارى، ولو استغرق ذلك جميعَ أموالهم[٣].

وعن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: «لأن أستنقِذَ رجلًا من المسلمين من أيدي الكفار أحبُّ إليَّ من جزيرة العرب»[٤].

وقد نص على وجوب فداء الأسرى من بيت مال المسلمين طائفة من فقهاء المذاهب، منهم ابن قدامة المقدسي[٥]، وابن تيمية[٦]، والبهوتي[٧]، والرملي[٨][٩]، والسيوطي[١٠]،

(١) الأشباه والنظائر، لابن السبكي، (١/ ٥٤)، الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص٨).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب المرضي، باب: وجوب عيادة المريض، (٥٦٤٩) من حديث أبي موسى الأشعري س مرفوعًا.
(٣) تفسير القرطبي، (٥/ ٢٧٩).
(٤) الخراج، لأبي يوسف، (ص١٩٦).
(٥) المغني، لابن قدامة، (١٣/ ١٣٥).
(٦) مجموع الفتاوي، لابن تيمية، (٢٩/ ١٨٣، ١٨٤).
(٧) كشاف القناع، للبهوتي، (٣/ ١٣٩).
(٨) نهاية المحتاج، للرملي، (٨/ ١٠٨).
(٩) محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي، فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى، يقال له: الشافعي الصغير من مصنفاته: غاية البيان في شرح زبد ابن رسلان، نهاية المحتاج حاشية على شرح التحرير لشيخ الإسلام، فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد، ولد سنة ٩١٩هـ وتوفي سنة ١٠٠٤هـ. الأعلام، للزركلي، (٦/ ٧)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٨/ ٢٥٥).
(١٠) الأشباه والنظائر، للسيوطي، (ص ٨٧).

وابن رجب[١]، وابن سلمون المالكي[٢][٣]، وذهبت طائفة أخرى إلى الاستحباب منهم العز ابن عبد السلام وغيره.

وبناءً على وجوب فداء الأسير لو كان واحدًا، أو الأسرى إذا تَعَدَّدُوا، ويُبْذَلُ لذلك المالُ لمن يأخذه وينتفع به في معصية، لكن هذه المعصية غير مقصودة؛ ولذا قال العز ابن عبد السلام: «قد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان لا من جهة كونها معصية، بل من جهة كونها وسيلة إلى مصلحة. وله أمثلة، منها: ما يبذل في افتكاك الأسارى فإنه حرام على آخذيه مباح -بل مندوب- لباذليه»[٤].

وإذا كان هناك قول بوجوب بذل المال فداء للأسرى فيقاس عليه صحةُ بذل المال للحملة الانتخابيةِ لبعض المرشحين الذين يرفعونَ القيودَ عن المسلمين للعلة الجامعة، وهي دفع الفتنة والابتلاء عن المسلمين، ولا يكون القصد أن يُعَانَ أيُّ مرشحٍ لاتخاذ قرارات تخالف الشريعة، بل مؤازرة قضايا المسلمين، ورد الشرِّ عنهم.

بعض الفتاوي والاجتهادات المعاصرة الصادرة في هذا الشأن:

أولًا: فتيا شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق رَحِمَهُ اللَّهُ:

«ما دام المسلم مقيمًا في غير دار الإسلام، فالأجدر به والواجب عليه ألا يشترك، أو ينضم إلى فرقة سياسية حيث لا يأمن على حرية تصرفاته، وقد تضطره السياسة الحزبية -غير المسلمة- إلى الالتزام بمبادئِهَا، وحتمًا هي مبادئ تخالف الإسلامَ في الأغلب،

(١) القواعد، لابن رجب، (ص١٤٤).

(٢) العقد المنظم للحكام، لابن سلمون الكتاني المالكي، (٢/ ١٨٥، ١٨٦).

(٣) أبو محمد، عبد الله بن علي بن عبد الله بن علي بن سلمون، الكتاني، فاضل أندلسي، من مصنفاته: الشافي في تحرير ما وقع من الخلاف بين التبصرة والكافي، والعقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، ولد سنة ٦٩٩هـ، وتوفي سنة ٧٤١هـ. الأعلام، للزركلي، (٤/ ١٠٦)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٦/ ٩٠).

(٤) قواعد الأحكام، للعز ابن عبد السلام، (١/ ١٧٦).

ويُخْشَى منها عليه.

أما إذا كان المسلم قويَّ الشخصية، قويَّ الإيمان، صاحبَ نفوذٍ ورأي، وكان في انضمامه إلى الفرقة السياسية نفعٌ للأقلية المسلمة بالدفاع عنها، وتوصيلِ النفع لها، فلا مانعَ من الانضمام مع الحذر واليقظة»[١].

ويمكن بيان شروط الانضمام، وهي:

١- أن يكون المسلم قوي الشخصية، قوي الإيمان.

٢- أن يكون صاحب نفوذ بحيث يُؤَثِّرُ، ولا يتأثَرُ.

٣- ألا يلتزم بمبادئ الحزب التي تخالف الأحكام الشرعية، القولية منها، والفعلية.

٤- ألا يترتب عليه موالاة.

٥- أن يكون في انضمامه نفعٌ لجماعته المسلمة.

٦- ألا تكون تلك الفرقة شيوعية، أو إباحية، وما شابه ذلك.

وقد سئل فضيلته عن الانضمام إلى الشيوعية والاشتراكية، فأجاب:

«لا يجوز لمسلم أن يضم نفسه بالانتساب إلى واحد من هذه المذاهب ونحوها، فمن استبدل عقيدة أو مذهبًا آخرَ فقد باء بغضب الله»[٢].

ثانيًا: فتوى مؤتمر علماء الشريعة في أمريكا الشمالية، نوفمبر ١٩٩٩م، ديترويت، ميتشجان:

حيث حضره أكثر من ستين عالمًا، وكان على رأسهم: فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، ومعه جمع من العلماء، منهم: د. جمال بدوي، ود. وهبة الزحيلي،

---

(١) مجلة الأزهر عدد ديسمبر- يناير (ص ٦١٨).

(٢) مجلة الأزهر عدد ديسمبر- يناير (ص ٦١٩).

ود. عبد الحكيم جاكسون، ود. عبد الستار أبو غدة، ود. عبد الله النجار، ود. مزمل الصديقي.

وقد انتهى أصحاب الفضيلة العلماء إلى القرار التالي:

«الأصل مشروعية المشاركة السياسية في جميع المجالات التي يتحقق بدخولها نفع عام للمواطنين والمقيمين بمن فيهم من المسلمين، مثل: الانتخاب، والترشيح للمجالس، والحكومات المحلية، وممثلي الشعب، والإدارات التنفيذية، والمؤسسات الإغاثية والدولية؛ لما في ذلك من حماية مصالح المسلمين في الداخل، وتوضيح صورة الإسلام الحضارية بطرق وممارسات عملية، ودعم القضايا الإسلامية والإنسانية العادلة»[1].

ثالثًا: فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء:

حيث صدرت الفتوى من المجلس بضرورة مشاركة المسلمين في الغرب في الانتخابات؛ حرصًا على الدفاع عن حقوقهم، وتقديم مشروعهم الحضاري الإصلاحي إلى مجتمعهم الذي يعيشون فيه سواء في أوروبا أو أمريكا أو غيرها.

وفيما يلي نص القرار:

«قرار (٥/ ١٦) المشاركة السياسية أحكامها وضوابطها:

بعد تدارس البحوث المقدمة المتعلقة بهذا الموضوع، قرر المجلس ما يلي:

أولًا: هدف المشاركة السياسية هو صيانة الحقوق والحريات والدفاع عن القيم الخلقية والروحية، وعن وجود المسلمين في ذلك البلد ومصالحهم المشروعة.

ثانيًا: الأصل مشروعية المشاركة السياسية للمسلمين في أوروبا، وهي تتردد بين الإباحة والندب والوجوب، وهذا مما يدلُّ عليه قولُهُ تعالَى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[المائدة: ٢]، كما أنه يعتبر من مقتضيات المواطنة.

---

(١) مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية، د. صلاح سلطان، (ص٦٧).

ثالثًا: المشاركة السياسية تشمل الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني والالتحاق بالأحزاب، وتكوين التوجهات، والمشاركة في الانتخابات تصويتًا وترشيحًا.

رابعًا: من أهم ضوابط المشاركة السياسية: الالتزام بالأخلاق الإسلامية، كالصدق والعدل والوفاء والأمانة، واحترام التعددية، والرأي المخالف، والتنافس النزيه مع المعارضين، وتجنب العنف.

خامسًا: من أهم ضوابط المشاركة السياسية: التصويت في الانتخابات، بشرط الالتزام بالقواعد الشرعية، والأخلاقية، والقانونية، ومنها: وضوحُ المقاصدِ في خدمة مصالح المجتمع، والبعد عن التزوير أو التشهير، والتجرد من الأهواء الشخصية.

سادسًا: جواز بذل المال للحملة الانتخابية، حتى لو كان المرشح غيرَ مسلمٍ، ما دام أقدرَ على تحقيق الصالح العام.

سابعًا: مشروعية المشاركة تنطبق على المرأة المسلمة، كالرجل»[1].

أدلة المانعين: من القرآن، والقواعد المقاصدية، والمعقول:

أولًا: القرآن الكريم:

١ - النصوص القاضية على من لم يحكم بما أنزل الله بالكفر، والفسوق، والظلم، كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤].

وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[المائدة: ٤٥].

وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[المائدة: ٤٧].

وجه الدلالة:

الحكم بالشرع المستبدل والوضعي أمرٌ رتَّب الله تعالى عليه أحكامًا بالكفر أو الظلم أو الفسق، والمشاركة في ذلك يُخشى منها على المسلم ببلاد الأقليات.

---

(١) مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء عدد ١٠-١١، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧م، (ص ٣٠٥-٣٠٦).

٢- النصوص التي تجعل الحكم لله وحده، كقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[يوسف: ٤٠]، مع النهي عن الاحتكام إلى شريعة غير شريعة الله، وجعل ذلك منافيًا للإيمان، كقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[النساء: ٦٥].

وجه الدلالة:

«ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحلَّ أن يحكم بين الناس بما يراه عدلًا دون اتباع لما أنزل الله فهو كافر»(١).

٣- الآيات التي تنهى عن الركون إلى الظالمين، أو اتخاذهم أولياء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[هود: ١١٣].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[المائدة: ٥١].

وجه الدلالة:

«هذه النصوص وأمثالها تدل على عدم جواز المشاركة في الحكم بغير ما أنزل الله، وأن ذلك هو الأصل؛ لأنه لا يجوز ترك حكم الله إلى حكم غيره، وإنَّ من يفعل ذلك يكون مُؤْثِرًا لحكم الجاهلية على حكم الله»(٢)، ويقول د. سليمان توبولياك: «وبناء على هذه الأدلة استنتج أن الأصل عدم جواز المشاركة في مثل هذه النظم، سواء في دار

---

(١) منهاج السنة النبوية، لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ١٤٠٦-١٩٨٦، (٥/ ١٣٠).

(٢) المشاركة في الوزارة، د. محمد عبد القادر أبو فارس، (ص٣٩).

الكفر، أو في دار الإسلام»[١].

ويورد د. صلاح الصاوي قولهم: إن هذه المشاركة في الانتخابات تُضفي الشرعية على الأحزاب والمؤسسات الكفرية، عندما تدعم بعضًا منها على آخر[٢]. ويثير د. عبد الكريم زيدان هذه النقطة من زاوية قريبة بأن هناك من يعترض على المشاركة؛ لأنها تدعم الديمقراطية، وهي نظام غير إسلامي فلا تجوز المشاركة فيه مما يوحي بتسويغه[٣].

٤- إن طاعة الحكام الظالمين فيما يشرعون مخالفين أمرَ الله تعني: اتخاذ المطيع لهم أربابًا من دون الله، وهو ممنوع، كقوله تعالى -في شأن أهل الكتاب-: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾[التوبة: ٣١].

وجه الدلالة:

قد بيَّن الرسول ﷺ لعدي بن حاتم أن معنى هذا الاتخاذ هو: طاعتهم في تحليلهم ما حرَّم الله وتحريم ما أحلَّ الله[٤].

إن دلالة النصوص السابقة -وغيرُها كثيرٌ في كتاب الله- واضحةٌ قاطعةٌ في أن الناسَ -والحكامُ في أولهم- مأمورون بالاحتكام إلى شرع الله، ومنهيون عن التحاكم إلى الطاغوت، وأن الواجب عليهم اتباع رسول الله ﷺ فيما أمر أو نهى، وأن من لم يرضَ بحكم الله وحكمِ رسولِهِ لا يكون مؤمنًا.

---

(١) الأحكام السياسية للأقليات المسلمة، لسليمان توبولياك، (ص١٠٠).

(٢) رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في المجتمع الأمريكي، د. صلاح الصاوي، (ص٢٠-٢١).

(٣) بحوث فقهية معاصرة، د. عبد الكريم زيدان، (ص٩٦).

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن سورة التوبة، (٣٠٩٥) من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه مرفوعًا قال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروف في الحديث».

يقول د. عمر الأشقر: «من أجل هذه النصوص التي سقناها -وقد سقتُهَا آنفًا- قلنا: إن الأصل عدم جواز المشاركة»[١].

«والمشاركة في أنظمة الكفر تعني: أن الداعي لها يقبل بوجود تشريع بشري إلى جانب التشريع الإلهي، وبالتالي يقبلُ بمشرع للأحكام غير الشرعية إلى جانب المشرع للأحكام الشرعية، وتعني كذلك: القبول بتعدد مصادر التشريع، إلى أن يقول: إن عدم جواز الإشراك بالله يقتضي عدم جواز المشاركة في حكمه».

«ومن هنا فإن الشرع -بِكُلِّـيَّـتِهِ- يدلُّ على عدم جواز المشاركة في الأنظمة الجاهلية»[٢].

ثانيًا: الأدلة من القواعد المقاصدية، والمعقول:

الأدلة المقاصدية والعقلية:

١- إن المشاركة السياسية وتوليها من الظالمين أو الكافرين اعتداء على حق الله في أن يكون له الحكم والأمر، وهذه مفسدة تتعلق بالدين، وحفظه من الضروريات.

٢- الركون إلى الذين ظلموا يوقع أهله في مغبة الوعيد، وفي هذا تضييع لمصالح الآخرة، وفي تولي الوزارة ركون إليهم، وكل ذلك منهيٌ عنه.

٣- إن في تولي المناصب السياسية ونحوها تزكية لفعل الظالمين، بتقلد أعمالهم، وهي تصبغ على حكمهم المشروعية، وقد قصدوا من توليتهم المخلصين تزيين حكمهم.

٤- إن في مشاركة الظالمين في إدارتهم السياسية فقدانًا لثقة الجماهير بأهل الفضل والدعوة؛ لأنهم حين يشاركون مغتصبي حقِّ الله تعالى في تنفيذ شرعه وحده دون سواه، يضعهم الناس مع الأنظمة في خندق الكراهية.

---

(١) حكم المشاركة في الوزارات، د. عمر الأشقر، (ص ٣٣).
(٢) الدعوة إلى الإسلام، أحمد المحمود، (ص ٢٩٤).

٥- وقد تكون المشاركة مصيدة الهدف إلى الإيقاع بالمخاصمين تمهيدًا لتصفية وجودهم[1].

٦- وإذا كانت الإقامة في بلاد الكفر لا تجوز فالمشاركة السياسية تَحْرُمُ من باب أولى.

المناقشة:

أَوْرَدَ المانعون مناقشاتٍ على أدلة المبيحين، وتولى المبيحون الرَّدَ عليها وبيان تهافتها، وقبل إيرادها ينبغي أن نذكر بأمور، منها:

١- لا يختلف فقيهان قديمًا أو حديثًا على وجوب تحكيم شريعة الله، وأن هذا الخطاب عام موجه للشعوب والحكام على حدٍّ سواء، وإن تفاوتت درجة تنفيذه بحسب موقع كل فرد، ومن لوازم هذا الاتفاقِ: الاتفاقُ على وجوب اتباع حكم الله ورسوله إذا قضى الله ورسوله أمرًا، ولا خيرة لمؤمن في هذا أبدًا.

كما أنهم لا يختلفون في حرمة التحاكم إلى شريعةٍ غيرِ شريعةِ الله التي جاء بها محمد ﷺ، وكلهم يقول بتأثيم من يفعل ذلك إن لم يكن معتقدًا، أو تكفيره إن اعتقد عدم صلاحية هذه الشريعة، أو فضل غيرها عليها.

٢-لا يختلف جميع الفقهاء سلفًا وخلفًا في أن موالاة الكفار والركون إلى الظالمين حرام.

٣- المانعون من المشاركة والمجيزون لها للمصلحة متفقون على أن المشاركة تُعَدُّ حكمًا بغير ما أنزل الله، وتحاكمًا إلى غير شرع الله، وركونًا للظالمين وموالاة للكافرين، بدليل أنهم استدلوا بالأدلة نفسها، وأن المانعين اعتبروا قول المجيزين قولًا بالرأي في مقابلة النص، وإعمالًا للمصلحة بدلًا من إعمال النص، كما أن المجيزين حين خرجوا عن الأصل -وهو تحريم المشاركة إلى القول بجوازها بدليل المصلحة- نزعوا عن القوس نفسه، وإلا لما احتاجوا إلى جعل المشاركة جائزةً استثناءً.

---

(١) المشاركة في الوزارة، د. أبو فارس، (ص٢٠)، المشاركة في الوزارة، د. عمر الأشقر، (ص٢٢).

وفيما يلي رَدٌّ تفصيليٌّ على حجج المانعين:

١- مناقشة القول بأن المشاركة السياسية إنما هي مشاركة في عمل محرَّمٍ يقوم على التحاكم إلى غير ما أنزل الله:

هذا يعارض القاعدة الشرعية: «الأمور بمقاصدها»، فإذا كان القصد من المشاركة في الانتخابات أمرين: المشاركة العملية في إصلاح البلد الذي يعيش فيه المسلمون، ثم في الوقت نفسه حماية حقوقهم ومصالحهم، فإن هذا قد يتحقق بالمشاركة السياسية المنضبطة بالضوابط الشرعية.

ويؤكد هذا قولُ النبي ﷺ -عن حلف الفضول في الجاهلية-: «**لو دُعيتُ لمثله في الإسلام لأجبتُ**»(١) وهذا لا يعني إقرارًا على كل ما يفعله غير المسلمين في الحلف، بل هو مشاركة تعني: محاولة فعل الخير من منبر قوي.

٢- مناقشة القول بأن الإقامة إذا كانت ممنوعة فإن المشاركة السياسية ستحرم من باب أولى:

- عدم جواز الإقامة في غير بلاد الإسلام، قال به عدد غير قليل من العلماء، منهم: د. محمد عبد القادر أبو فارس، والشيخ محمد عبد الله بن سبيل، والشيخ يوسف الدجوي، والشيخ علي محفوظ، والشيخ محمد الزرقاني من علماء الأزهر، والشيخ الشريف محفوظ مفتي بيروت سابقًا، وطائفة من أهل العلم.

- ويقابل هذه الفتاوي من يرى جواز أو وجوب الإقامة في بلاد الغرب، ومنهم: فضيلة الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ فيصل مولوي،

---

(١) أخرجه: البزار، (٣/ ٢٣٥)، من حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه مرفوعًا. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: رواه البزار، وفيه ضرار بن صرد؛ وهو ضعيف، وله طريق آخر. وروى من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

والدكتور عبد الكريم زيدان، والباحثون في فقه الأقليات، والدكتورة شريفة آل سعيد، وعمار منذر قحف، وسليمان توبولياك [(١)].

- وبالجملة فإن من خاف على دينه أو على أولاده إذا وجد بلدًا لا فتنة فيه فإن عليه أن يغادر تلك البلاد، أما من لم يكن كذلك فلا وجوب، وقد يستحب أو يجب لمن تقوم به مصالح المسلمين هناك، أو تترتب على مغادرته مفاسد[(٢)].

- وإذا كان المسلم من أهل تلك الدار فقد لا يجد مكانًا يهاجر إليه ويستقبله في كل الظروف والأوقات.

٣- مناقشة فكرة إضفاء الشرعية على تلك الأنظمة غير الإسلامية بمجرد المشاركة في الانتخابات ونحوها:

- لو طردنا هذا الاعتراض لقلنا: إن كل تعامل مع أهل الكفر بصلح أو هدنة أو عقد أو نحوه يتضمن إقرارًا لهم بالشرعية، ولدياناتهم بالصحة، وهو غلط بين، فلم تزل أمة الإسلام عبر تاريخها كله تتعامل مع الخصوم حربًا وسلمًا، وترسل لهم الرسل والكتب، وتبرم معهم العهود والعقود، من غير أن يعني ذلك إقرارًا لهم بالشرعية، ولا لدياناتهم بالصحة[(٣)].

- والحق أن النظم الغربية قائمة سواء شارك المسلمون فيها أم لا؟ ولا يحتاجون إلى إضفاء الشرعية من الأقلية المسلمة فيها، ولهم مئات السنين وشرعيتهم وفقَ دستورهم وقوانينهم قائمة، وإضفاء الشرعية الإسلامية لا يمكن أن يعطى لو شارك المسلمون أجمعون؛ لأنهم أقلية صاحبة رسالة، أقصى ما تثمره هذه المشاركة الآن أمران:

---

(١) المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد ١٠-١١، (٢/ ٣٠٣-٣٠٤).

(٢) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، لابن بيه، (ص٢٨٥).

(٣) رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في المجتمع الأمريكي، د. صلاح الصاوي، (ص٢٠).

أ- المشاركة العملية الجادة في إصلاح البلد الذي يعيشون فيه وفق أطر التعاون في الوجوه التي تشترك فيها الأديان والأخلاق الإنسانية العامة.

ب- الحفاظ على حقوق الأقليات القانونية التي يمنحها القانون لكل مواطن بصرف النظر عن جنسيته، وألا يُعَامَلَ المسلمون معاملةً خاصة، كما جرى بعد أحداث سبتمبر في بعض التصرفات، وإصدار بعض قوانين الهجرة، والتنصت والتوقيف والحجز.

الترجيح:

ظاهر أن الأدلة التي ساقها المانعون ليست في محل الخلاف، وأن هذه المشاركة السياسية ليست عند المبيحين تسويغًا للحكم بغير ما أنزل الله، بقدر ما هي إنكار للمنكرات وتحقيق للمصالح التي تمس إليها حاجة الأقليات.

ومايترتب على هذا من مفاسدَ فإنها تُحْتَمَلُ لتحصيل المصلحة الأعلى، وتحقيق النفع الأولى.

وفي هذا الإطار يفهم قول العز ابن عبد السلام: «ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك جلبًا للمصالح العامة، ودفعًا للمفاسد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده، تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال في من يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها»[1].

كما أن الشيخ محمد رشيد رضا في جوابه على سؤال مضمونه: «هل يجوز للمسلم المستَخْدَمِ عند الإنجليز الحكمُ بالقوانين الإنجليزية، وفيها الحكم بغير ما أنزل الله؟» فأجاب بالجواز، وقال: «وعلى من قامَ أن يخدمَ المسلمين بقدر طاقته ويقويَ أحكام الإسلام بقدر استطاعته، ولا وسيلة لتقوية نفوذ الإسلام وحفظ مصلحة المسلمين مثل تقلد أعمال الحكومة» إلى أن يقول: «والظاهر أن ترك أمثاله من أهل الخبرة للقضاء وغيره من أعمال الحكومة تأثمًا من العمل بقوانينها، يضيع على المسلمين معظم

---

(١) قواعد الأحكام، للعز ابن عبد السلام، (١/ ١٢١-١٢٢).

مصالحهم في دينهم ودنياهم، وما نكب المسلمون في الهند ونحوها، وتأخروا إلا بسبب الحرمان من أعمال الخدمة»[١].

وعند القول بالجواز فلا بد من الانضباط بالحذر من مزالق هذا العمل والانضباط بضوابطه.

ومن هذه المحاذير:

• شَقُّ الصف الإسلامي، وتفجيرُ الفتنِ بين فضائله لتباين الاجتهادات حول هذه القضية ابتداءً من ناحية، أو لتباين الاجتهادات حول بعض تطبيقاتها وآلياتها من ناحية أخرى.

• التورط في إدانة الفصائل الأخرى العاملة للإسلام، ودمغها بالجمود أو الإرهاب عندما لا تتجاوب مع الطرح السياسي الذي تقدمه التجمعات التي تتحمس لهذا العمل.

• التورط في بعض المواقف الفقهية أو التصريحات الإعلامية التي لا تتفق مع أصول الشريعة والتي تستفز أهل البصيرة من المؤيدين لهذا العمل أو المعارضين له على حد سواء.

• الاستدراج إلى تنازلات لا تُقَابَلُ بمصالح راجحة، والتنازل إذا بدأ فليس له حد ينتهي إليه، والمعصوم من عصمه الله تعالى!

• لا يجوز لأهل الإسلام -في خضم هذا العمل- أن ينصروا كافرًا على مسلم إلا من ظلم، ولا يعينوه على مسلم إلا بالحق.

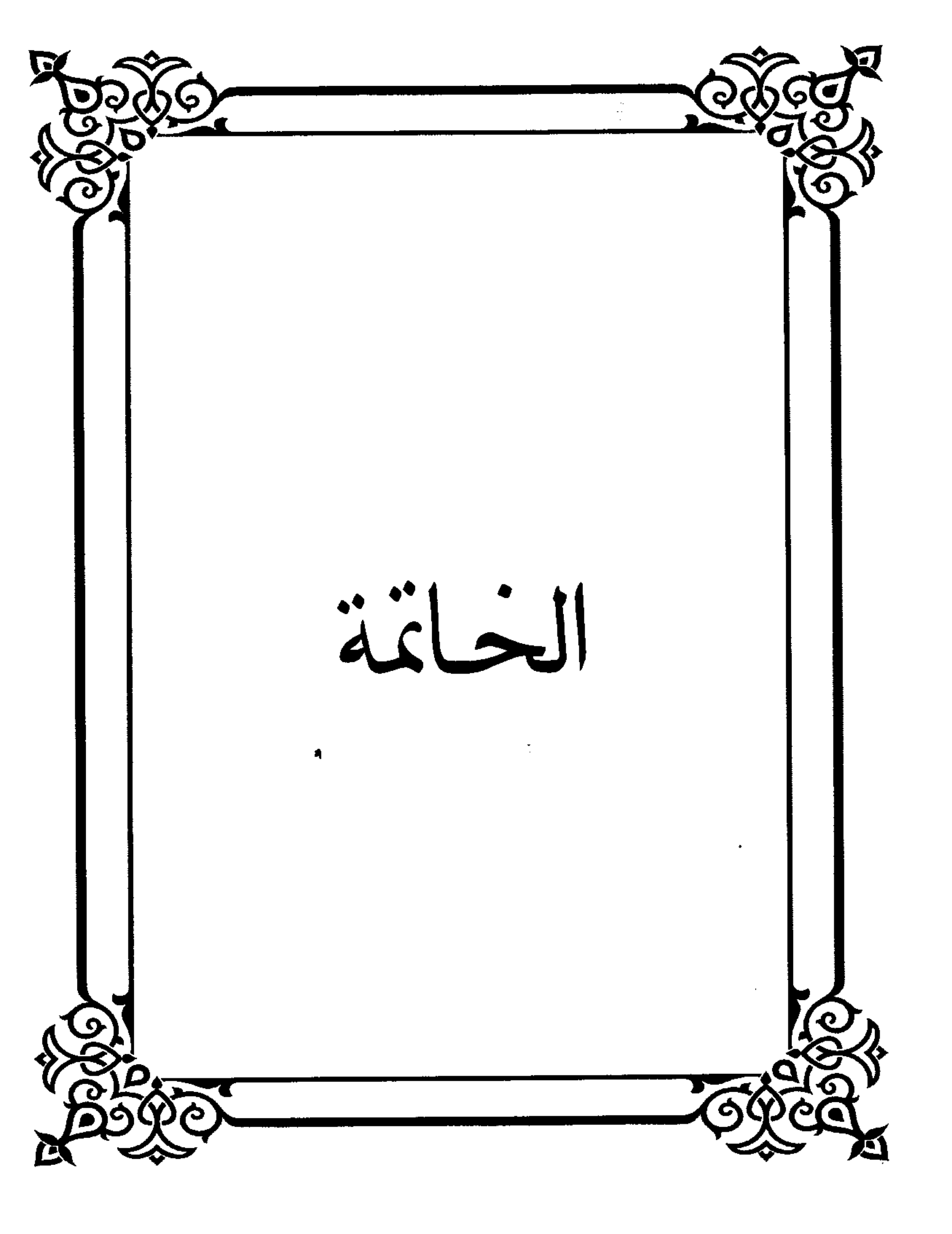
• لا يليق بالفئات المسلمة في تلك الديار أن تجعل ولاءها مرتبطًا بنزعات إقليمية أو عصبيات قومية، وإنما الولاء للإسلام فحسب.

لا يصلح لمن تجشموا أمر المشاركة السياسية في بلاد الأقليات أن يكونوا متفرقين، أو أن يعيشوا أوزاعًا متخالفين، بل لا بد أن يكونوا متحدين ومتفقين، ليتحقق من وراء ذلك تعظيم المصالح وتكثير المنافع وتقليل المفاسد.

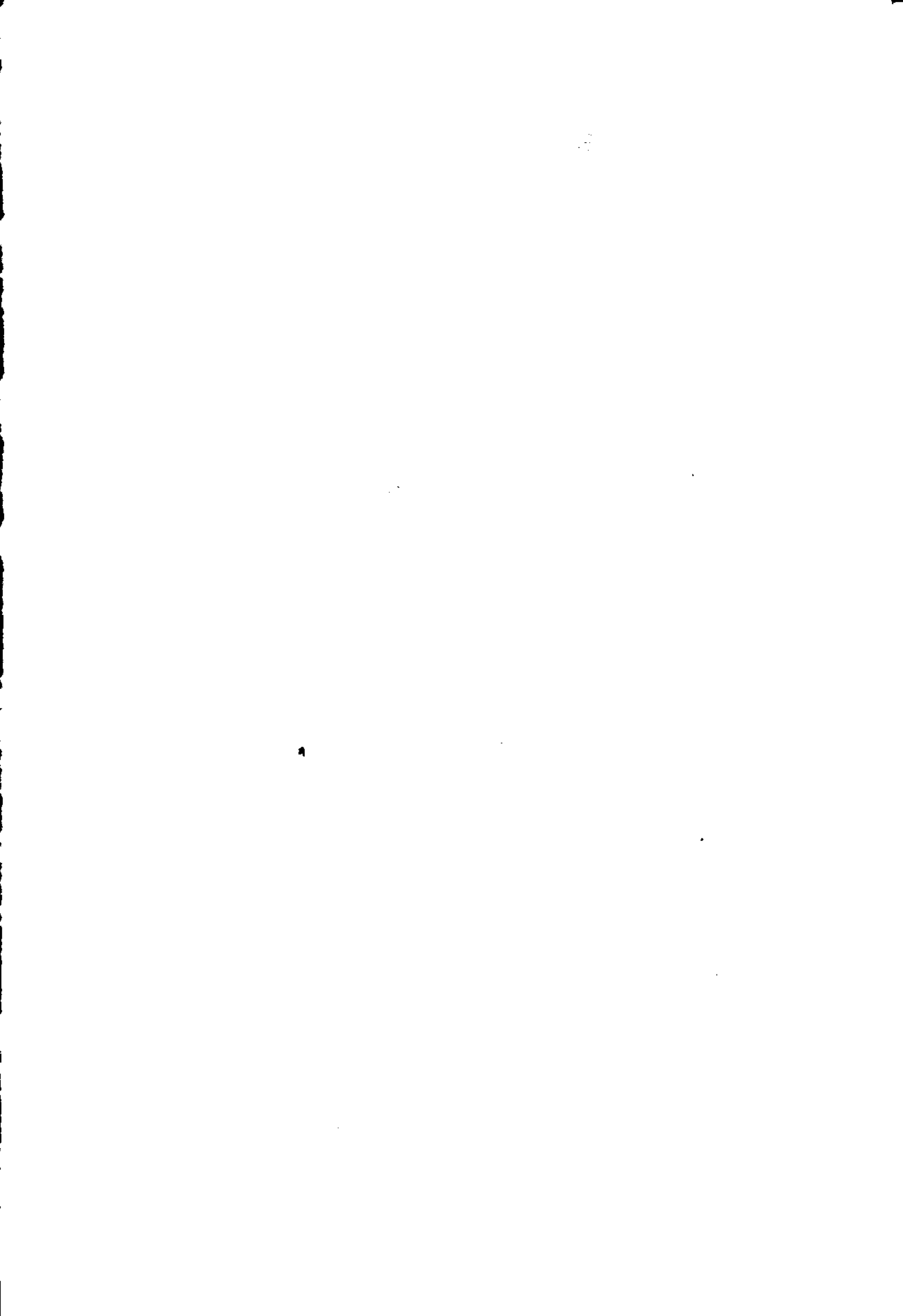
والله تعالى وحده هو الهادي والموفق لما فيه صلاح هذه الأقليات.

---

(١) مجلة المنار، لمحمد رشيد رضا (٧/ ٥٦١).



الخاتمة



الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا، والشكر لله ظاهرًا وباطنًا، وصلى الله وسلم وبارك على خير خلق الله، وآله وصحبه ومن اتبع هداه، وبعد:

فقد اجتمعت في رحلة هذا البحث باقة مباركة من نتائجه، أسوقها فيما يلي:

١- الشريعة الإسلامية الغراء هي وحدها الصالحة والمصلحة لأهل كل زمانٍ مضى أو سيأتي، ولكل مكانٍ اقترب أو نأى عن ديار الإسلام.

٢- إن وجود الأقليات الإسلامية اليوم لا ينبغي النظر إليه على أنه مجموعة مشكلات معقدة التركيب، بقدر ما ينبغي أن ينظر إليها على أنها سفارات إسلامية تعرف بحقائق الإسلام، وتتبنى قضايا أمتها، وتتفاعل مع حواضر الإسلام المختلفة بطريقة إيجابية.

٣- حتى تقوم الأقليات الإسلامية بواجبها نحو نفسها ودينها وأمتها فلا مناص من توحدها قطريًّا، وتنظيمها عمليًّا، وضبط مرجعيتها شرعيًّا، وإيجاد ما يسمى بـ«فقه الأقليات المسلمة».

٤- لا تزال الحاجة ماسَّةً لإحكام بنيان منهج النظر في نوازل الأقليات المسلمة، وتأصيل القواعد الأصولية المقاصدية والفقهية التي ترد إليها مسائل الأقليات المسلمة في عالم اليوم، وذلك من خلال مجالس عالمية، ومقررات مجمعية.

٥- «فقه النوازل» هو العلم الذي يبحث في الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة والمسائل الحادثة، مما لم يَرِدْ بخصوصها نصٌّ ولم يسبق فيها اجتهاد، والعلاقة بينه وبين علم الفقه العموم والخصوص.

٦- «فقه نوازل الأقليات المسلمة» هو ذلك الفرع العلمي الذي يبحث في المسائل والوقائع المستجدة للأقليات المسلمة خارج ديار الإسلام.

٧- وُجدت الأقليات المسلمة في العالم نتيجةَ الهجرة الاختيارية والاضطرارية، وهي تبلغ في تعدادها اليوم أربعمائة مليون مسلم أو تزيد، وهي تواجه مشكلاتٍ متعددةً، وتحتاج إلى أنواع من الدعم متنوعة.

٨- التأصيل لفقه نوازل الأقليات تمسُّ الحاجة إليه لإقامة الدين بين الأقليات، وحفظ مصالحها في مجتمعاتها، وضبط مرجعيتها الشرعية، وتجديد الدين بعامة.

٩- الاجتهاد في الكشف عن حكم نوازل الأقليات المسلمة فرض كفاية، وقد يتعين على المجتهدين المقيمين في تلك البلاد، وعمل المجتهدين في هذا المضمار أقرب إلى الاجتهاد الإبداعي منه إلى الاجتهاد الانتقائي.

١٠- من مقاصد فقه نوازل الأقليات المسلمة: إقامة الدين، وتبليغ رسالة الإسلام، والتيسير، ورفع الحرج، والتأصيل لفقه الجماعة في حياة الأقليات، وتجاوز فقه الترخيص إلى فقه العزائم والتأسيس.

١١- أمكن رَدُّ فقه نوازل الأقليات المسلمة إلى ثمان مجموعات من القواعد الأصولية المقاصدية والفقهية، تتعلق: بالاجتهاد، والرخص، والمشقات، والضرورات، والحاجات، والمقاصد، والتعارض، والترجيح بين المصالح والمفاسد، والمآلات، والعرف، والولاية والسياسة الشرعية.

١٢- لا مناص عند تأصيل فقه نوازل الأقليات المسلمة من الاحتكام إلى الأصول القطعيات، والنظر بعين الاعتبار إلى الموروث من الفقهيات، بعد التقيد بالنصوص في الشرعيات مع استصحاب مقاصد فقه الأقليات.

١٣- تمس الحاجة إلى معالجة نوازل الأقليات معالجة جماعية لتكثير الصواب وتقليل

الخطأ من غير أن يلزم المجتهد برأي الأغلبية، أو تشترط موافقة المذاهب الأربعة الفقهية.

١٤- تكتنف حياة الأقليات المسلمة اليوم ضرورات وحاجات وصعوبات ومشقات، وتبني منهج التيسير المنضبط متفق مع روح الدين، والأخذ بالرخص الشرعية من شأنه أن يفتح بابًا للالتزام بأحكام الشرع والمحافظة عليها.

١٥- ليس من التيسير تتبع رخص المذاهب بالتشهي ولا زلات العلماء، والتساهل في الفتيا محرم ممنوع، فإن وُجِدَ ما يدعو إلى التيسير، وغلب على الظن حصول المقصود منه، ولم يترتب على الأخذ بالأيسر مصادمة للشريعة، واستند التيسير إلى دليل تفصيلي، ولم تترتب مفسدة عاجلة أو آجلة- جازت الفتيا به وصحَّتْ.

١٦- مما يقيم صرحَ الدعوة إلى الله في بلاد الأقليات الإسلامية وخارج ديار أهل الإسلام خاصَّةً قاعدةُ: الإسلام يَجُبُّ ما قبله، وقاعدةُ: التوبة النصوح تَجُبُّ ما قبلها.

١٧- قبل العمل بحكم الضرورة في حياة الأقليات يجب الأخذ بالبدائل المباحة والمتاحة، ويُقْتَصَرُ على القدر والوقت الذي به يرتفع الضرر في أثناء العمل بحكمها، مع السعي إلى رفعها وبذل الجهد في التخلص من ورطتها.

١٨- يتعين على المفتي في نوازل الأقليات المسلمة رعاية المآلات، مع النظر إلى نتائج التصرفات ومقاصد المكلفين، وأعراف أهل الزمان والمكان.

١٩- قد تتغير الفتيا بتغير الأعراف شريطةَ ألَّا يكون تغير العرف مصادمًا للشرع، بل محقِّقًا لمقاصده، وأن يكون الناظر في التغير من المجتهدين المعتبرين.

٢٠- يقوم أهل الحَلِّ والعَقْدِ ببلاد الأقليات الإسلامية مقامَ الإمام أو نائبه فيما يملكون إقامته من واجبات الدين، وبها يحقق المصالح ويدفع المفاسد.

٢١- التزام مذهب فقهي واحد للمجتهد في نوازل الأقليات ليس بلازم، ويمكن اعتبار المذاهب الاجتهادية المتعددة كالأقوال في المذهب الواحد.

ولا يضر المجتهدَ التلفيقُ بين المذاهب إذا اتَّبَعَ القولَ لدليلِهِ، وجَانَبَ اتباعَ الهوى، ولم يخرق إجماعًا صحيحًا.

٢٢- يقف منهج الوسطية والاعتدال في استنباط أحكام نوازل الأقليات المسلمة بين طرفين مذمومين، التشديد والإفراط، والتساهل والتفريط.

٢٣- من الضوابط في استنباط حكم النازلة، تحقُّقُ وقوعِها، وجوازُ النظر في حكمها، وتقوى الله، وصدقُ اللجأ إليه، وتفهُّمُها وتصوُّرُها تصوُّرًا صحيحًا، والتأني واستشارةُ أهل الخبرة، والتحرُّرُ من ضغط الواقع الفاسد، مع مراعاة الحال والزمان وملابسات النازلة.

٢٤- على مستنْبِطِ أحكام النوازل أن يعتني بحسن تصوُّرِهَا، ثم بتكييفها، ثم بالتطبيق لاستخراج حكمها، مع مراعاة مقاصد الشريعة ومصالحها وقواعدها الكلية، والموازنة بين المصالح والمفاسد، فإن أشكل عليه أمرٌ توقَّفَ حتى يزول الإشكال.

٢٥- من نوازل الطهارة: انقلابُ الأعيان النجسة، أو المتنْجسة إلى أعيان أخرى يطهرها على الراجح من قولَي أهل العلم، وهو أمر له تطبيقات كثيرة في مياه الشرب، والأغذية والأدوية في بلاد الأقليات خاصة.

٢٦- من نوازل الصلاة: في بعض بلاد الأقليات حين يقصر الليل أو النهار قِصَرًا مفرطًا مع بقاء العلامات الفلكية الشرعية للأوقات جميعًا وتميزها- يتعين على أهل تلك البلاد أداءُ الصلوات جميعًا في أوقاتها الـمُقَدَّرة ولا يسوغ الجمع إلا لعذر.

٢٧- في حالة فَقْدِ العلامات الفلكية الشرعية للأوقات باستمرار الليل أو النهار لمدة تزيد على أربع وعشرين ساعة يُلْجَأُ إلى التقدير النسبي، أو التقدير

المطابق لتوقيت أقرب بلد تتحقق فيه العلامات الشرعية.

٢٨- من نوازل الزكاة: يجوز إعمال سهم المؤلفة قلوبهم في بلاد الأقليات إذا مَسَّتْ إلى ذلك حاجةٌ شرعية معتبرة يُقَدِّرُهَا أهل الحل والعقد في تلك الديار.

٢٩- من نوازل المعاملات: يَحْرم على عموم الأقليات الإسلامية الاقتراضُ بالربا لشراء المساكن، لمجرد وجود الحاجة إلى ذلك، ولا يباح إلا لمن تحققت ضرورته بالشروط المعتبرة.

٣٠- من نوازل المعاملات: يجوز للأقليات الإسلامية إجراءُ عقود التأمين التجاري للضرورة الملجئة، أو الحاجة الماسَّة، مع السعي لإيجاد البدائل الشرعية الصحيحة.

٣١- من نوازل النكاح: تَرَجَّحَ المنعُ من زواج الكتابيات الحربيات إلا لمن خشي على نفسه الوقوع في العنت مع توقي الإنجاب ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.

واختلف في الذمية الكتابية، وتَرَجَّحَ قولُ من أباح نكاحها وإن كان خلافَ الأَولى.

٣٢- من نوازل النكاح: قد يصحُّ النكاح بقصد الحصُول على أوراق رسمية، بشروط في العاقد والمعقود عليها، مع خلو العقد عن كل سبب يُبطله أو يُفسده، فإن تخلَّفَ شيء منها فلا مفرَّ من القول بالحرمة والنهي عن هذا العقد.

٣٣- من نوازل النكاح: إذا أسلمت المرأة تحت زوجها الكافر، جاز لها -إن شاءت- أن تقيم معه متربصةً به الإسلامَ، على ألَّا تُمَكِّنَهُ من نفسها، ويكون عقدها موقوفًا، فإن اختارت الفُرقةَ فلها ذلك.

٣٤- من نوازل الطلاق: في حال طلب المرأة الطلاق وامتناع الزوج عنه، فإن طلاق القاضي غير المسلم لا يقع ولا يعتدُّ به شرعًا، وللمرأة أن ترفع أمرها إلى من يقوم مقام القاضي في بلاد الأقليات، وعندئذٍ يقع طلاقه عند امتناع الزوج.

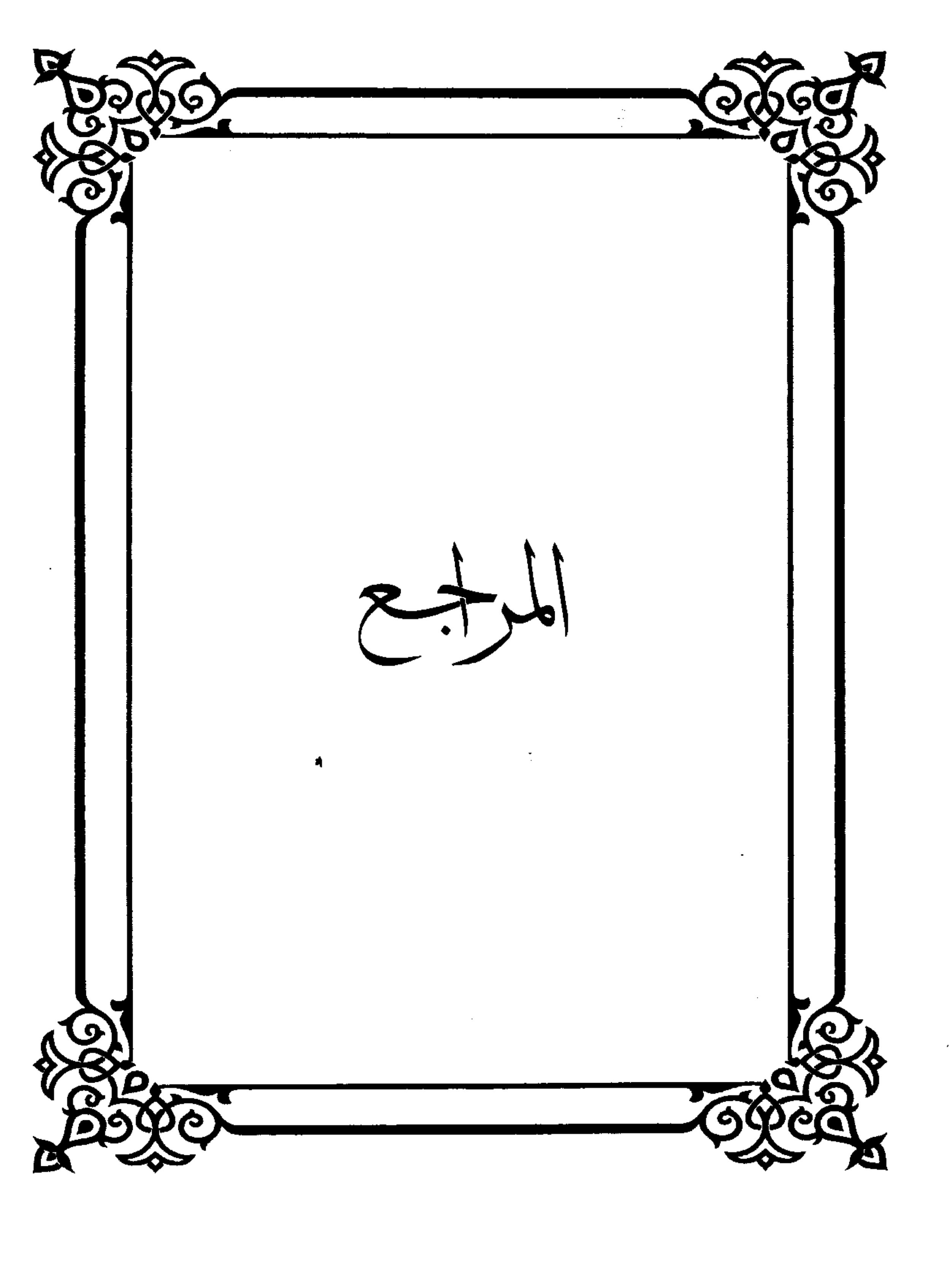
٣٥- من نوازل السياسة الشرعية: لا يباح التجنُّس بجنسية دولة غير مسلمة إلا لسكان تلك البلاد الأصليين من المسلمين، ومن كان مضطرًا لذلك من الوافدين، ومن كانت حاجته بمنزلة المضطرين.

٣٦- من نوازل السياسة الشرعية: المشاركةُ السياسية للمقيمين في بلاد الأقليات جائزةٌ متى ما حَقَّقَتِ المصالحَ الشرعية المعتبرة، وانضبطت بالضوابط الحاكمة لأمر هذه المشاركات، ولم تتضمن مفاسدَ ترجح على تلك المصالح.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،

والحمد لله رب العالمينَ





المراجع



المراجع

أولاً: التفسير وعلوم القرآن:

١- **أحكام القرآن**، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٢- **أحكام القرآن**، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣- **البحر المحيط**، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٤- **تفسير التحرير والتنوير**، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤م.

٥- **تفسير الجلالين**، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٦- **تفسير القرآن العظيم**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧- **التفسير الكبير**، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٨- **تفسير المنار**، لمحمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.

٩- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٠- **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

١١- **حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز هجر، دار هجر، القاهرة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

١٣- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**،لمحمود شكري الآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤- **زاد المسير في علم التفسير**، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٥- **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير**، للشيخ أحمد محمد شاكر، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٦- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة.

١٧- **محاسن التأويل**، لمحمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م.

١٨- **معالم التنزيل**، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

ثانيًا: السنة وعلوم الحديث:

١٩- **الأباطيل والمناكير**، لأبي عبد الله الحسين بن إبراهيم الجورقاني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٢٠- **الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما**، لضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد ابن عبد الرحمن الحنبلي المقدسي، تحقيق: د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر،

بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢١- **أخلاق العلماء**، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، نشر وتوزيع: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

٢٢- **الأدب المفرد**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٢٣- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٤- **الإعلام بفوائد عمدة الأحكام**، لعمر بن علي بن أحمد بن الملقن، تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢٥- **إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم**، لأبي عبد الله محمد بن خلفة الأبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦- **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن ببيروت ومكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

٢٧- **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبي الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر ابن كمال، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٨- **بذل الماعون في فضل الطاعون**، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: أحمد عصام عبد القادر الكاتب، دار العاصمة، الرياض.

٢٩- **بيان الوهم والإيهام الواقعَين في كتاب الأحكام**، لأبي الحسن علي بن محمد ابن القطان الفاسي، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٠- **التاريخ الصغير**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣١- **التاريخ الكبير**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند.

٣٢- **تاريخ مدينة دمشق**، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٣٣- **تحفة الأحوذي**، لمحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤- **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

٣٥- **تعظيم قدر الصلاة**، لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٦- **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، اعتنى به: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣٧- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة قرطبة، مصر (مصورة عن الطبعة المغربية، ١٣٨٧هـ).

٣٨- **جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم**، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، من عام ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م إلى ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، بيروت.

٣٩- **جامع العلوم والحكم**، لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي،تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٤٠- **جامع بيان العلم وفضله**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي المعروف بابن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٤١- **الجامع في شرح الأربعين**، محمد يسري، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الثانية،١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٤٢- **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٣- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٤٤- **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، لأحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.

٤٥- **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية ببيروت، ودار الريان للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٤٦- **رياض الصالحين**، لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٤٧- **الزهد**، لأحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤٨- **سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء على الأمة**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٤٩- **السلسلة الصحيحة**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.

٥٠- **السنة**، لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي، تحقيق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٥١- **سنن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

٥٢- **سنن أبي داود**، لسليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

٥٣- **سنن البيهقي الكبرى**، لأحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند - حيدرآباد، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.

٥٤- **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥- **سنن الدارقطني**، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٥٦- **سنن الدرامي (مسند الدارمي)**، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٥٧- **سنن النسائي الكبرى**، لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م، بيروت، لبنان.

٥٨- **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٥٩- **السيرة النبوية**، لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا، وعبد الحفيظ شلبي، وإبراهيم

الإبياري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

٦٠- **شرح الزرقاني على موطأ مالك**، لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦١- شرح السنة، لحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٦٢- **شرح مشكل الآثار**، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦٣- **شعب الإيمان**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٦٤- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٦٥- **صحيح ابن خزيمة**، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة أبي بكر النيسابوري، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٦٦- **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٦٧- **صحيح الجامع الصغير وزياداته (الفتح الكبير)**، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٨- **صحيح سنن ابن ماجه**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٦٩- **صحيح سنن أبي داود**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢م.

٧٠- **صحيح سنن الترمذي**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٧١- **صحيح سنن النسائي**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٧٢- **صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧٣- **الطبقات الكبرى**، لمحمد بن سعد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٧٤- **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٧٥- **العلم**، لأبي خيثمة زهير بن حرب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٧٦- **عمل اليوم والليلة**، لابن السني، تحقيق: بشر محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٧٧- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت (مصورة عن طبعة المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة، مصر) ١٣٧٩هـ.

٧٨- **الكامل في ضعفاء الرجال**، لأبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، تحقيق: د. سهيل زكار، قرأها ودققها على المخطوطات: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ-١٩٩٨م.

٧٩- **كتاب الموضوعات**، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: د. نور الدين بن شكري، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٨٠- **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة**، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٨١- **الكفاية في علم الرواية**، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: أبي عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٨٢- **كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال**، لعلاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني، وصفوت السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٨٣- **المجتبى من السنن**، لأحمد بن شعيب النسائي، ترقيم: عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٨٤- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بتحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٩٨هـ-١٩٨٨م (مصورة عن طبعة القدسي بمصر).

٨٥- **المدخل إلى السنن الكبرى**، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الدين الأعظمي، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٨٦- **المستدرك على الصحيحين**، لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة - بيروت (مصورة عن الطبعة الهندية).

٨٧- **مسند ابن أبي شيبة**، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، وأحمد فريد المزيدي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٨٨- **مسند أبي يعلى الموصلي**، أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٨٩- **مسند الشافعي**، لمحمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٠- **مسند الشهاب**، لأبي عبد الله القضاعي محمد بن سلامة بن جعفر، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

٩١- **المسند**، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة (مصورة عن الطبعة الميمنية)، القاهرة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر.

٩٢- **مصنف عبد الرزَّاق**، لعبد الرزَّاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٩٣- **المصنف في الأحاديث والآثار**، لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: مختار أحمد الندوي، الدار السلفية، الهند، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٩٤- **معالم السنن**، لأبي سليمان محمد بن محمد الخطابي،تصحيح محمد راغب الطباخ، في مطبعته بحلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.

٩٥- **المعجم الأوسط**، لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن إبراهيم، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٩٦- **معجم الصحابة**، لأبي القاسم عبد الله بن محمد البغوي، تحقيق: محمد الأمين بن محمد الجكني، مكتبة دار البيان، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٩٧- **المعجم الكبير**، لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، العراق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.

٩٨- **معرفة السنن والآثار**، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي بحلب، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٩٩- **المعرفة والتاريخ**، لأبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٠٠- **المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، اعتنى به: أبو محمد أشرف عبد المقصود،

مكتبة طبرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

١٠١- **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

١٠٢- **المنتقى شرح الموطأ**، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٠٣- **منتهى الآمال في شرح حديث «إنما الأعمال»**، للسيوطي، تحقيق: محمد عطية، طبعة دار ابن حزم، بيروت.

١٠٤- **موطأ الإمام مالك، رواية: يحيى الليثي**، لمالك بن أنس أبي عبد الله الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة.

١٠٥- **الناسخ والمنسوخ**، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد،الرياض.

١٠٦- **نصب الراية لأحاديث الهداية**، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان ببيروت، ودار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

ثالثًا: اللغة والمعاجم:

١٠٧- **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، لمصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

١٠٨- **تاج العروس**، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، الطبعة الثانية مصورة، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٠٩- **تهذيب اللغة**، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١١٠- **شرح المعلقات السبع**، لأبي عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، الدار العالمية، ١٩٩٣م.

١١١- **شرح ديوان الحماسة**، لأبي زكريا يحيى بن علي التبريزي الشهير بالخطيب، عالم الكتب، بيروت.

١١٢- **(الصحاح) تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

١١٣- **الفروق اللغوية**، لأبي هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.

١١٤- **فقه اللغة وأسرار العربية**، لأبي منصور الثعالبي، ضبط ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

١١٥- **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة ١٣٠١هـ.

١١٦- **كتاب العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

١١٧- **الكليات**، لأيوب بن موسى الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١١٨- **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور، تحقيق: أمين عبد الوهاب، ومحمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١١٩- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، لأحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

١٢٠- **المعجم الوسيط**، لمجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٢١- **معجم لغة الفقهاء**، د. محمد رواس قلعه جي، د. حامد صادق قنيبي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٢٢- **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

رابعًا: **الفقه المذهبي**:

١ـ الفقه الحنفي:

١٢٣- **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

١٢٤- **الاختيار لتعليل المختار**، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تعليق: الشيخ محمود أبي دقيقة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٥- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، لزين الدين ابن إبراهيم بن نجيم، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

١٢٦- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٢٧- **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣هـ.

١٢٨- **تحفة الفقهاء**، لأبي بكر علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

١٢٩- **الحجة على أهل المدينة**، لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، دار عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٣٠- **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

١٣١- **شرح السير الكبير**، لشمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٣٢- **شرح فتح القدير**، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٣٣- **الفتاوي الهندية**، للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٣٤- **المبسوط**، لشمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

١٣٥- **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي، المدعو بشيخي زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

١٣٦- **الهداية شرح بداية المبتدي**، لأبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، مطبوع مع البناية في شرح الهداية، لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٢- الفقه المالكي:

١٣٧- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

١٣٨- **بلغة السالك لأقرب المسالك**، لأحمد الصاوي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

١٣٩- **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د. محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٤٠- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.

١٤١- **حاشية العدوي**، للشيخ علي الصعيدي العدوي، مطبوع بهامش، كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٤٢- **الذخيرة**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب

الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٤٣- **الشرح الكبير**، لأبي البركات أحمد الدردير، دار الفكر، بيروت.
١٤٤- **شرح المواق على مختصر خليل**، مطبوع بهامش مواهب الجليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
١٤٥- **شرح مختصر خليل**، للخرشي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات.
١٤٦- **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، لأبي بكر محمد ابن ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
١٤٧- **قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية**، لمحمد بن أحمد بن جُزي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، دار عالم الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.
١٤٨- **الكافي في فقه أهل المدينة**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: محمد بن محمد أحيد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
١٤٩- المدونة، لمالك بن أنس رواية سحنون بن سعيد، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٠- **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل أفريقية والأندلس والمغرب**، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء، بإشراف: د. محمد حجي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
١٥١- **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٩٨م.

١٥٢- **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، لأبي عبد الله محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٣ـ الفقه الشافعي:

١٥٣- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: د. أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

١٥٤- **أسنى المطالب**، لزكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٥٥- **الأم**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٥٦- **حاشية البجيرمي على الخطيب**، لسليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١٥٧- **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، لسليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

١٥٨- **حاشية قليوبي على شرح المنهاج**، لشهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.

١٥٩- **الحاوي**، لأبي الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١٦٠- **حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج**، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

١٦١- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، طبع بإشراف زهير الشاويش المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٦٢- **زاد المحتاج بشرح المنهاج**، لعبد الله بن الشيخ حسن الكوهجي، تحقيق: عبد الله

الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٨م.

١٦٣- **مختصر المزني، في فروع الشافعية**، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٦٤- **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لمحمد بن محمد الشربيني، دار الفكر، بيروت.

١٦٥- **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، لشمس الدين محمد بن شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤ـ الفقه الحنبلي:

١٦٦- **الأحكام السلطانية**، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٦٧- **الإقناع لطالب الانتفاع**، لأبي النجا شرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت.

١٦٨- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٦٩- **حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع**، لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، الطبعة الأولى، ١٣١٢هـ-١٣٩٢م.

١٧٠- **زاد المستقنع في اختصار المقنع**، لأبي النجا موسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق: عبد الرحمن العسكر، مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٧١- **الشرح الكبير**، لشمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن قدامة المعروف بأبي عمر، دار الكتاب العربي.

١٧٢- **شرح عمدة الفقه، كتاب الصلاة**، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: خالد بن علي بن محمد المشيقح، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-

١٩٩٧م.

١٧٣- **شرح منتهى الإرادات في الجمع بين المقنع والتنقيح وزيادات**، لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٧٤- **الفروع**، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣.

١٧٥- **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، لأحمد بن محمد بن منقور، تحقيق: زهير الشاويش، شركة الطباعة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٧٦- **الكافي**، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٧٧- **كشاف القناع عن متن الإقناع**، لمنصور بن يونس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٧٨- **المبدع شرح المقنع**، لبرهان الدين إبراهيم بن مفلح، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٧٩- **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لمجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن عبد الله بن الخضر بن محمد ابن تيمية الحراني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٨٠- **مختصر الخرقي**، لأبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي، دار الصحابة للتراث.

٥- الفقه المقارن والعام:

١٨١- **الإجماع**، لمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٨٢- **أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب**، د. سالم عبد الغني الرافعي، دار

ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٨٣ - **أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين في ظل العلاقات الدولية المعاصرة**، د. نزيه حماد، دار الوفاء، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٨٤ - **الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي**، سليمان محمد توبولياك، دار النفائس، دار البيارق، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٨٥ - **الأحكام الشرعية للنوازل السياسية**، د. عطية عدلان، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

١٨٦ - **الأحكام الفقهية لما يعرض للمسلم المقيم في دار الكفر**، رسالة دكتوراه، غير مطبوعة، د. يوسف بن عبد اللطيف الجبر، المعهد العالي للقضاء، الرياض.

١٨٧ - **الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، لأحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د. عبد الفتاح أبي غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٨٨ - **أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي**، عبد المجيد محمود صلاحين، دار المجتمع، جدة، ١٤١٢هـ.

١٨٩ - **أحكام أهل الذمة**، لابن القيم، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٩٠ - **اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية**، أ.د. عبد العزيز مبروك الأحمدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٩١ - **الإشراف على مذاهب العلماء**، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: د. أبي حماد صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٩٢ - **الأقليات الإسلامية وما يتعلق بها من أحكام في العبادة والإمارة والجهاد**، لمحمد درويش سلامة، رسالة غير مطبوعة ضمن رسائل كلية الشريعة والدراسات

الإسلامية، جامعة أم القرى.

١٩٣- **الأمنية في إدراك النية**، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د. مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة الحرمين، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٩٤- **الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية**، د. أمير عبد العزيز، مكتبة الأقصى، عمّان، الطبعة الأولى.

١٩٥- **إيثار الإنصاف في مسائل الخلاف**، لسبط ابن الجوزي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٩٦- **بحوث فقهية معاصرة**، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م

١٩٧- **بحوث في قضايا فقهية معاصرة**، محمد تقي العثماني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٩٨- **التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية**، د. عبد اللطيف آل محمود، دار النفائس، بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٩٩- **التأمين الإسلامي دراسة تأصيلية فقهية**، د. علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٢٠٠- **التأمين بين الحل والتحريم**، د. عيسى عبده، دار الاعتصام، الطبعة الأولى.

٢٠١- **التأمين وأحكامه**، د. سليمان الثنيان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٠٢- **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن فرحون، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٢٠٣- **التشريع الجنائي الإسلامي**، لعبد القادر عودة، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠٤- **التعزير في الشريعة الإسلامية**، لعبد العزيز عامر، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م.

٢٠٥- **تمام المنة في التعليق على فقه السنة**، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية

بعمّان ودار الراية بالرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٢٠٦- **الجامع في فقه النوازل**، د. صالح بن عبد الله بن حميد، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٢٠٧- **جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام**، لأبي القاسم ابن أحمد القيرواني البرزلي، اختصرها الونشريسي صاحب المعيار، واعتمدها كمصدر لكتابه، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، في بيروت، سنة ١٩٩٩م.

٢٠٨- **الجنسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي**، د. سميح عواد الحسن، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٢٠٩- **حكم الإقامة ببلاد الكفار**، لعبد العزيز بن الصديق الغماري، طنجة المغرب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢١٠- **حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية**، د. عمر الأشقر، دار النفائس، عمّان، ١٩٩٢م.

٢١١- **رؤية فقهية حول المشاركة السياسية للمسلمين في المجتمع الأمريكي**، د. صلاح الصاوي، ضمن كتاب فقه النوازل بالجامعة الأمريكية المفتوحة.

٢١٢- **الرد على سير الأوزاعي**، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، تصحيح وتعليق: أبي الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى.

٢١٣- **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، لابن تيمية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة،الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢١٤- **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢١٥- **السياسة الشرعية**، لعبد الرحمن تاج، مطبعة دار التأليف، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢١٦- **السياسة الشرعية**، لعبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٢١٧- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، لابن القيم، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢١٨- **عقد التأمين وموقف الشريعة منه**، لمصطفى الزرقا، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٦٢م.

٢١٩- **العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية**، د. بدران أبو العينين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٤م.

٢٢٠- **غياث الأمم في التياث الظلم**، للإمام أبي المعالي الجويني، تحقيق: د. مصطفى حلمي، ود. فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية.

٢٢١- **فتاوي ابن رشد، أو نوازل ابن رشد، أو أجوبة ابن رشد**، لأبي الوليد محمد بن أحمد القرطبي، جمعها تلميذاه: أبو الحسن ابن الوزان، وأبو مروان ابن مسرة، تحقيق: د. المختار التليلي التونسي، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٢٢- **الفتاوي الحديثية**، لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت.

٢٢٣- **فتاوي الشاطبي**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي، طبعت بتحقيق: محمد أبي الأجفان، في تونس سنة ١٩٨٩م.

٢٢٤- **فتاوي الشيخ حماني**، وزارة الشئون الدينية، الجزائر، ١٩٩٣م.

٢٢٥- **الفتاوي الكبرى**، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٢٢٦- **فتاوي اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد.

٢٢٧- **فتاوي كبار علماء الأزهر الشريف حول ربا المصارف والبنوك**، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٢٢٨- **الفتاوي**، لرشيد رضا، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٢٢٩- **الفتاوي**، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة، لمحمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة عشرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٢٣٠- **فقه الأسرة المسلمة ونوازلها في الغرب**، عبد الرحمن البرزنجي، دار المحدثين، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٣١- **فقه الأقليات المسلمة**، خالد عبد القادر، دار الإيمان، طرابلس، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٣٢- **فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والمعاملات الاجتماعية**، رسالة دكتوراة مخطوطة بالجامعة الأمريكية المفتوحة، د. شريفة سالم السعيد، بإشراف د. محمد أحمد القضاة، نوقشت ٢٠٠١م.

٢٣٣- **فقه السياسة الشرعية للأقليات المسلمة**، لفلة زردومي، رسالة ماجستير غير مطبوعة بقسم الشريعة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢٣٤- **فقه القضايا المعاصرة في العبادات**، د. عبد الله بكر أبو زيد، رسالة دكتوراه، بالمعهد العالي للقضاء ١٤٢٦هـ، غير مطبوعة.

٢٣٥- **فقه المستجدات في العبادات**، طاهر يوسف صديق الصديقي، دار النفائس، عمَّان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

٢٣٦- **فقه النوازل**، د. محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٢٣٧- **فقه النوازل**، د.بكر بن عبد الله أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٣٨- **فقه عمر بن الخطاب موازنًا بفقه أشهر المجتهدين**، رويعي بن راجح الرحيلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٣٩- **فوائد البنوك هي الربا الحرام- دراسة فقهية في ضوء القرآن والسنة والواقع مع**

مناقشة مفصلة لفتوى فضيلة المفتي عن شهادات الاستثمار، د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٢٤٠- **في فقه الأقليات المسلمة**، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٢٤١- **قرارت وفتاوي المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، المجموعتان الأولى والثانية، دار التوزيع والنشر، القاهرة.

٢٤٢- **قضايا فقهية معاصرة**، تأليف لجنة من أساتذة كلية الشريعة بالقاهرة، الجزء الثاني.

٢٤٣- **قضايا فقهية معاصرة**، لمحمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٢٤٤- **كتاب الأموال**، لأبي عبيد القاسم ابن سلام، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت.

٢٤٥- **كتاب الفتاوي**، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الفتاح، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٤٦- **كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية**، لأحمد بن يحيى الونشريسي، تعليق: محمد الأمين بلغيث، مطبعة لافوميك، الجزائر.

٢٤٧- **مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٢٤٨- **مجموعة الفتاوي الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٢٤٩- **محاضرات في عقد الزواج وآثاره**، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

٢٥٠- **المحلى**، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطباعة

المنبرية، ١٣٥٢هـ.

٢٥١- **مراتب الإجماع**، لأبي محمد علي بن حزم، عناية: حسن إسبر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٢٥٢- **المراكز الإسلامية في أمريكا الشمالية- نشأتها أنشطتها والأحكام الفقهية المتعلقة بها**، د. معمر موفق الغلاييني، دار عمار، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٥٣- **المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية**، د. نور الدين الخادمي، دار وحي القلم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٥٤- **مشاركة المسلمين في الانتخابات الأمريكية، وجوبها وضوابطها الشرعية**، د. صلاح الدين سلطان، سلطان للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٢٥٥- **معين الحكام في نوازل القضايا والأحكام**، لابن عبد الرفيع التونسي، طبع محققًا في جزأين ببيروت، بتحقيق: د.محمد بن قاسم بن عياد، ١٩٨٩م.

٢٥٦- **المغني**، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢٥٧- **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، طبعت تباعًا في مطابع عدة، على سنوات متفرقة.

٢٥٨- **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، د. علي أحمد السالوس، مكتبة دار القرآن، بلبيس، دار الثقافة، الدوحة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢م.

٢٥٩- **نظرات في النوازل الفقهية**، د.محمد حجي، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٦٠- **نهاية الإحكام في بيان ما للنية من أحكام**، لأحمد بك الحسيني، وقد حقق بكلية الشريعة، بالرياض، عام ١٤٠١هـ، للباحث مساعد بن قاسم الفالح.

٢٦١- **النية وأثرها في الأحكام الشرعية**، د. صالح السدلان، مكتبة الخريجي، الرياض، ١٤٠٣هـ.

٢٦٢- **الهجرة إلى بلاد غير المسلمين**، عماد بن عامر، دار ابن حزم، بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٦٣- **وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية**، د. صلاح الصاوي، دار الأندلس الخضراء، جدة.

خامساً: قواعد الفقه:

٢٦٤- **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٦٥- **الأشباه والنظائر**، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن، تحقيق: حمد بن عبد العزيز الخضيري، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٦٦- **الأشباه والنظائر**، لتاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٢٦٧- **الأشباه والنظائر**، لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، بيروت، تصوير ١٩٨٦م، عن الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٦٨- **الأشباه والنظائر**، لمحمد بن عمر بن المرحل المعروف بابن الوكيل، تحقيق: د. عادل ابن عبد الله الشويخ، مكتبة الرشد. الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣-١٩٩٣م.

٢٦٩- **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك**، لأحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٧٠- **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

٢٧١- **الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها**، لأحمد كافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٧٢- **خاتمة مجامع الحقائق**، للخادمي، المطبعة العامرة، استانبول، ١٣٠٨هـ.

٢٧٣- درر الحكام **شرح مجلة الأحكام**، لعلي حيدر، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٤- **شرح الخاتمة**، لسليمان القرق أغاجي، مطبعة الحاج مرحم البوسنوي، استانبول، ١٤٩٩هـ.

٢٧٥- **شرح القواعد الفقهية**، لأحمد الزرقا، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٢٧٦- **شرح المجلة**، لسليم رستم باز، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٢٧٧- **شرح المجلة**، للأتاسي، طبعة المكتبة الحبيبية، كانسي رود، باكستان.

٢٧٨- **عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية**، مسلم بن محمد الدوسري، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢٧٩- **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، لأحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٨٠- **الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى**، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٨١- **قاعدة العادة محكمة**، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٢٨٢- **قاعدة المشقة تجلب التيسير**، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٢٨٣- **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٢٨٤- **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: د. نزيه حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٨٥- **القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه**، د. محمد بكر إسماعيل، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢٨٦- **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**، د.صالح بن غانم السدلان، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٨٧- **القواعد الفقهية النورانية**، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٢٨٨- **القواعد الفقهية**، د. نجاح أبو العنين، طبعة الجامعة الأمريكية المفتوحة، ٢٠٠٤م.

٢٨٩- **القواعد الفقهية**، لعلي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٢٩٠- **القواعد**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري، تحقيق: أحمد بن عبد الله ابن حميد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

٢٩١- **المدخل الفقهي- القواعد الكلية**، لأحمد الحجي الكردي، دار المعارف للطباعة، ١٣٩٩هـ.

٢٩٢- **المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية**، د. عبد العزيز محمد عزام، دار البيان، القاهرة، ٢٠٠١م.

٢٩٣- **منافح الدقائق شرح مجامع الحقائق**، للسيد مصطفى بن السيد محمد الكوز الحصاري، طبعة دمشق.

٢٩٤- **المنثور في القواعد الفقهية**، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبي عبد الله، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٢٩٥- **نظرية الضرورة الشرعية**، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧.

٢٩٦- **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، د. محمد صدقي بن أحمد البورنو، مكتبة

المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

سادسًا: أصول الفقه ومقاصد الشريعة:

٢٩٧- **الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، لعلي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٢٩٨- **أثر الاضطرار في إباحة فعل المحرمات الشرعية**، لجمال نادر الفرا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٢٩٩- **أثر العرف في التشريع الإسلامي**، د. السيد صالح عوض، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٣٠٠- **الاجتهاد الفقهي الحديث**، بحث د. وهبة الزحيلي، منشور ضمن كتاب الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، تنسيق محمد الروكي، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٥٣، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٠١- **الاجتهاد في الإسلام**، لمحمد مصطفى المراغي، دار الاجتهاد، القاهرة، ١٣٧٩هـ- ١٩١٩م.

٣٠٢- **الاجتهاد في التشريع الإسلامي**، محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤.

٣٠٣- **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، د. يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٣٠٤- **الاجتهاد في العصر الحاضر ومدى الحاجة إليه**، خالد عبد العليم، رسالة ماجستير غير مطبوعة بالجامعة الأمريكية المفتوحة.

٣٠٥- **الاجتهاد في فهم النص معالم وضوابط**، د. قطب سانو، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، قدمت إلى كلية القانون في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ١٩٩٦م.

٣٠٦- **الاجتهاد وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان**، لحسن العلمي، ضمن كتاب الاجتهاد الفقهي، أي دور وأي جديد، تنسيق محمد الروكي، منشورات كلية الآداب والعلوم

الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣٠٧- **الاجتهاد وضوابطه عند الإمام الشاطبي**، د. عمار بن عبد الله بن ناصح علوان، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٠٨- **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي محمد، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٣٠٩- **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين علي بن محمد الآمدي، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣١٠- **أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي وأحكامه وكيفية الفتوى والاستفتاء**، لأبي عمرو عثمان بن الصلاح الشهرزوري، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٣١١- **آراء المعتزلة الأصولية**، لعلي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣١٢- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣١٣- **أصول السرخسي**، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٣١٤- **أصول الفقه الإسلامي**، د. زكريا أحمد البري، دار الطباعة الحديثة، نشر دار النهضة، القاهرة، ١٩٨٦م.

٣١٥- **أصول الفقه الإسلامي**، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣١٦- **أصول الفقه**، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٣١٧- **أصول الفقه**، لمحمد أبي زهرة، دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣١٨- **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، عبد الرحمن السنوسي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣١٩- **الاعتصام**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت: محمد رشيد رضا، الناشر: دار المعرفة، ١٤٠٢- ١٩٨٢م.

٣٢٠- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم محمد بن أبي بكر الزرعي، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٣٢١- **الإفتاء عند الأصوليين**، د. محمد أكرم، رسالة مخطوطة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراة، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر.

٣٢٢- **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، لولي الله الدهلوي، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣٢٣- **أنوار البروق في أنواء الفروق**، لأحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، تحقيق: د. على جمعة محمد، د. محمد أحمد سراج، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٣٢٤- **البرهان في أصول الفقه**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة.

٣٢٥- **تاريخ الفتوى في الإسلام وأحكامها الشرعية**، للينة الحمصي، دار الرشيد، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٢٦- **تأصيل فقه الأولويات دراسة مقاصدية تحليلية**، د. محمد همام ملحم، دار العلوم، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٢٧- **التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه**، د. عايض الشهراني، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣٢٨- **تخريج الفروع على الأصول**، للزنجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الثانية،

١٣٩٨هـ.

٣٢٩- **تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٣٣٠- **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، د. إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣٣١- **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، محمد أردوغان، منشورات وقف كلية الإلهيات، بجامعة مرمرا، اسطنبول، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٣٣٢- **تغير الأحكام**، د. سها سليم مكداش، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٣٣- **تغير الظروف وأثره في تغير الأحكام**، د. محمد قاسم المنسي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٣٣٤- **تغير الفتوى بتغير الحال في الشريعة الإسلامية**، لسيد إبراهيم درويش، رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣٣٥- **تغير الفتوى**، د. محمد عمر بازمول، دار الهجرة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٣٦- **التقرير والتحبير شرح التحرير**، لمحمد بن محمد بن أمير الحاج، دار الفكر، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣٣٧- **التمهيد في أصول الفقه**، لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، تحقيق: مفيد محمد أبي عمشة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

٣٣٨- **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٣٣٩- **تيسير التحرير**، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، مطبعة الحلبي، ١٣٥١هـ.

٣٤٠- **تيسير علم أصول الفقه**، لعبد الله بن يوسف الجديع، توزيع مؤسسة الريان، بيروت،

الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م

٣٤١- **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، د. عابد بن محمد السفياني، دار الفرقان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٤٢- **حجة الله البالغة**، لشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م.

٣٤٣- **حجية السنة**، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، ط معادة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣٤٤- **حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة**، د. محمد حسين الجيزاني، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٤٥- **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**، د. عبد الجليل زهير ضمرة، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

٣٤٦- **الحيل في الشريعة الإسلامية**، د. محمد عبد الوهاب بحيري، مطبعة السعادة، القاهرة.

٣٤٧- **دراسات في الاجتهاد وفهم النص**، د.عبد المجيد محمد السوسوه، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٤٨- **الرخص الشرعية، أحكامها وضوابطها**، د. وهبة الزحيلي، دار الخير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٤٩- **الرد على من أخلد إلى الأرض**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: خليل عيسى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ

٣٥٠- **الرسالة**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٥١- **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته**، د. صالح بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الكتاب الثلاثون، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٥٢- **روضة الناظر وجنة المناظر**، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد العزيز

عبد الرحمن، نشر جامعة الملك عبد العزيز، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٣٥٣- **سبل الاستفادة من النوازل والفتاوي والعمل الفقهي**، د.وهبة الزحيلي، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٣٥٤- **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، لسعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٣٥٥- **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، لعضد الدين عبد الرحمن الإيجي، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣٥٦- **شرح الكوكب المنير**، لمحمد بن النجار الفتوحي الحنبلي، تحقيق: د.محمد الزحيلي، د.نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٥٧- **شرح اللمع**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٥٨- **شرح المحلي على جمع الجوامع**، لابن السبكي، مع حاشية البناني، دار الفكر، ١٩٨٢م-١٤٠٢هـ.

٣٥٩- **شرح تنقيح الفصول**، لشهاب الدين القرافي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٦٠- **شرح جمع الجوامع**، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، ومعه حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦١- **شرح عقود رسم المفتي**، لابن عابدين، طبع ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، الآستانة، محمد هاشم القطبي.

٣٦٢- **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٣٦٣- **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، لأحمد بن حمدان الحنبلي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ.

٣٦٤- **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، د. عبد الله ابن الشيخ المحفوظ ابن بيّه، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م

٣٦٥- **الضروري في أصول الفقه**، لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٦٦- **الضوابط الشرعية للإفتاء عند الأصوليين**، د. عبد الحي عزب عبد العال، مطبعة الغد، القاهرة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٣٦٧- **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، د.محمد سعيد رمضان البوطي، المكتبة الأموية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٣٦٨- **ضوابط تيسير الفتوى**، والرد على المتساهلين فيها، د. محمد سعد بن أحمد اليوبي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ

٣٦٩- **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، د. نعمان جغيم، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٣٧٠- **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، للشيخ أحمد فهمي أبي سنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٣٧١- **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، د. عبد الله بن بيّه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٣٧٢- **علم أصول الفقه**، لأحمد إبراهيم، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

٣٧٣- **علم أصول الفقه**، لعبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثامنة.

٣٧٤- **علم المقاصد الشرعية**، د. نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٧٥- **عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق**، لمحمد سعيد الحسيني، عناية: حسن السماحي

سويدان، دار القادري، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧.

٣٧٦- **الفتوى أهميتها وضوابطها وآثارها**، محمد يسري، طبع جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٣٧٧- **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٧٨- **الفتوى في الإسلام**، لمحمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد عبد الحكيم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣٧٩- **الفتيا ومناهج الإفتاء**، د.محمد سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣٨٠- **الفصول في الأصول**، لأحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٨١- **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣٨٢- **القواعد الأصولية عند ابن تيمية**، د. محمد التمبكي الهاشمي، الطبعة الأولى، دار الرشد، ١٤٢٩هـ.

٣٨٣- **القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات**، د. الجيلالي المريني، دار ابن القيم، الدمام، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣٨٤- **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرض ودراسة وتحليل**: د. عبد الرحمن الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٤٢١هـ.

٣٨٥- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،

١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٣٨٦- **اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣٨٧- **مباحث الحكم عند الأصوليين**، محمد سلام مدكور، المطبعة العالمية، مصر، ١٩٦٣م.

٣٨٨- **محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي**، د. محمد يوسف موسى، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٥م.

٣٨٩- **محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي (الكتاب والسنة)**، لمحمد أبي زهرة، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٥هـ.

٣٩٠- **المحصول في أصول الفقه**، للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي، تحقيق: حسين علي البدري، دار البيارق، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٣٩١- **المحصول في علم الأصول**، لأبي عبد الله محمد بن عمر، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٣٩٢- **المختصر في أصول الفقه**، لعلاء الدين علي بن محمد المعروف بابن اللحام، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، الكتاب التاسع، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٣٩٣- **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، لأبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، تحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٣٩٤- **مدى تغير الأحكام بتغير الجهات الأربع (الزمان والمكان والأشخاص والأحوال)**، د. عبد الله ربيع، وزارة الأوقاف، الإدارة العامة لبحوث الدعوة.

٣٩٥- **المدخل الفقهي العام**، للشيخ مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة

الأولى، ١٤١٨هـ -١٩٩٨م.

٣٩٦- **المدخل إلى فقه النوازل**، أ.د. حسين مطاوع الترتوري، مؤسسة الاعتصام.

٣٩٧- **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية.

٣٩٨- **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٣٩٩- **مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**، لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٠٠- **المستصفى في علم الأصول**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٠١- **المسودة في أصول الفقه**، لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

٤٠٢- **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٤٠٣- **المصلحة في التشريع الإسلامي**، د. مصطفى زيد، عناية وتعليق: محمد يسري، دار اليسر، القاهرة.

٤٠٤- **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، د. علاء الدين حسين رحال، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٤٠٥- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق: مجموعة من الباحثين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

٤٠٦- **المغني في أصول الفقه**، لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي، تحقيق: محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي إحياء التراث بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٠٧- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، قرطاج، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٤٠٨- **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، د. محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٤٠٩- **مقاصد الشريعة ومكارمها**، لعلال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.

٤١٠- **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، د. يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٤١١- **مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين**، د. عمر سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٤١٢- **المنخول من تعليقات الأصول**، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٤١٣- **منهج الإفتاء عند الإمام ابن قيم الجوزية دراسة وموازنة**، د. أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٤م.

٤١٤- **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، د.مسفر بن علي القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٤١٥- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ومعه تعليقات: الشيخ عبد الله دراز، عناية: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

٤١٦- **ميثاق الإفتاء المعاصر**، محمد يسري، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٤١٧- **نشر البنود على مراقي السعود**، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، مطبعة فضالة، المغرب.

٤١٨- **نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف**، لابن عابدين، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين.

٤١٩- **نظرات في أصول الفقه**، د. عمر الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٤٢٠- **نظرية التقعيد الأصولي**، د. أيمن عبد الحميد البدارين، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٤٢١- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٢٢- **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، مصورة عالم الكتب عن جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة، ١٣٤٣هـ.

سابعًا: كتب التاريخ والسير:

٤٢٣- **البداية والنهاية**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٤٢٤- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن القيم، تحقيق: شعيب، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى٥، ١٤٠٧هـ.

٤٢٥- **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من كبار الباحثين، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٢٦- **ضحى الإسلام**، لأحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

ثامنًا: كتب الرجال والتراجم والطبقات:

٤٢٧- **الإصابة في تمييز الصحابة**، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٤٢٨- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م.

٤٢٩- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة

السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ.

٤٣٠- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٤٣١- **تذكرة الحفاظ**، لشمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣٢- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي البستي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤٣٣- **تقريب التهذيب**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٤٣٤- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، لمحيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٤٣٥- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لإبراهيم بن نور الدين المعروف بابن فرحون المالكي، تحقيق: محمد الأحمدي أبي النور، دار التراث، القاهرة.

٤٣٦- **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، لمحمد بن عبد الله بن حميد النجدي، تحقيق: د. بكر أبو زيد، د. عبد الرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٤٣٧- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد بن محمد بن مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٤٣٨- **شذرات الذهب**، لعبد الحي بن أحمد بن محمد العكري المشهور بابن العماد، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٤٣٩- **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٤٤٠- **طبقات الشافعية**، لتقي الدين ابن قاضي شهبة، عناية: د. الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٤٤١- **طبقات الفقهاء**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٤٢- **طبقات المفسرين**، لأحمد بن محمد الأدنروي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٤٤٣- **طبقات النسابين**، د. بكر بن عبد الله أبو زيد، دار الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٤٤٤- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.

٤٤٥- **الفوائد البهية في تراجم فقهاء الحنفية**، لمحمد بن عبد الحي اللكلنوي الهندي الحنفي، المتوفى (١٣٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤٦- **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، لشمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٤٤٧- **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٤٤٨- ميزان **الاعتدال في نقد الرجال**، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ومعه ذيل ميزان الاعتدال، لأبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، وعبد الفتاح أبي سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٤٤٩- **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، لعبد الحي ابن فخر الدين الحسيني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٤٥٠- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

تاسعًا: مراجع عامة ومتنوعة:

٤٥١- **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٤٥٢- **أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية**، دار أولي النهى، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٤٥٣- **إبطال الحيل**، لأبي عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري المعروف بابن بطة، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٤٥٤- **ابن باديس حياته وآثاره**، جمع ودراسة: د. عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٤٥٥- **الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة**، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٤٥٦- **أحكام أهل الذمة**، لابن القيم، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٥٧- **أحكام التأمين في القانون والقضاء**، د. أحمد شرف الدين، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٥٨- **أحكام القانون الدولي الخاص في التشريع المغربي**، دار توبقال للتوزيع والنشر، الرباط، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

٤٥٩- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.

٤٦٠- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله

الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف مويس، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

٤٦١- **أزمة الحوار الديني**، لجمال سلطان، دار الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٤٦٢- **أزمة كوسوفا بين الذاكرة والأزمة الراهنة**، د. نادية مصطفى، ضمن بحوث تقرير أمتي في العالم، عام ١٩٩٩م.

٤٦٣- **أسباب اختلاف الفقهاء**، لعلي الخفيف، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م

٤٦٤- **الاستقامة**، لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٦٥- **الإسلام في الصين**، فهمي هويدي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

٤٦٦- **الإسلام والأقليات- الماضي والحاضر والمستقبل**، د. محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٤٦٧- **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه**، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٩٧م.

٤٦٨- **أصول القانون الدولي الخاص**، د. محمد كمال فهمي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٤٦٩- **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

٤٧٠- **الأقليات الإسلامية في العالم**، د. محمد علي ضناوي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٤٧١- **الأقليات الإسلامية في العالم اليوم**، د. علي الكتاني، مكتبة المنار، مكة المكرمة، الطبعة

الأولى، ١٩٨٨م.

٤٧٢ - **الأقليات الإسلامية في جنوب الباسفيكي**، أحمد السيد تقي الدين، مطبعة الأزهر، ١٩٩٠م.

٤٧٣ - **أمتنا بين قرنين**، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤٧٤ - **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة**، لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٤٧٥ - **أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم**، د. عبد الله الطريقي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ

٤٧٦ - **أوضاع الأقليات والجاليات الإسلامية في العالم**، د. مجدي الداغر، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

٤٧٧ - **تبديل الجنسية ردة وخيانة**، لمحمد بن عبد الكريم الجزائري، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٤٧٨ - **تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم**، د.صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٤٧٩ - **التعالم وأثره على الفكر والكتاب**، ضمن المجموعة العلمية للدكتور بكر أبي زيد، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٤٨٠ - **التعامل مع مجتمع غير مسلم من خلال الانتماء الصادق إلى الإسلام**، د. عدنان علي النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٨١ - **التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة**، سورحمن هدايات، ترجمة: محمد عبد الرحمن مندور، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٨٢ - **التعريفات**، للجرجاني، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٨٣ - **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، لمحمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٧٨م.

٤٨٤ - **جامع بيان العلم وفضله**، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: حسن أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٤٨٥ - **جماعة المسلمين مفهومها وكيفية لزومها**، د. صلاح الصاوي، دار الصفوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٨٦ - **الجنسية في التشريعات العربية المقارنة**، فؤاد عبد المنعم رياض، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥م.

٤٨٧ - **الحكم الشرعي بين العقل والنقل**، د. الصادق الغرياني، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٩م.

٤٨٨ - **حوار حول مشكلات حضارية**، للدكتور محمد سعيد البوطي، الدار المتحدة، دمشق الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ.

٤٨٩ - **خصائص الشريعة الإسلامية**، د. عمر الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٣٨٢هـ.

٤٩٠ - **خلاصة التشريع الإسلامي**، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت.

٤٩١ - **درء تعارض العقل والنقل**، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٤٩٢ - **الدين والسياسة، تأصيلٌ وَرَدُّ شبهات**، د. يوسف القرضاوي، مطبوعات المجلس الأوروبي للإفتاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٤٩٣ - **الدعوة إلى الإسلام**، أحمد المحمود، من منشورات حزب التحرير الإسلامي دار الأمة للطباعة والنشر، بيروت.

٤٩٤ - **شرح أحكام الجنسية في القانون الأردني**، جابر إبراهيم الراوي، دار مجدلاوي، عمَّان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٤٩٥ - **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري

اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٤٩٦- **شرح العقيدة الطحاوية**، لابن أبي العز الحنفي، خرَّج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

٤٩٧- **شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**، د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م

٤٩٨- **صفحات من تاريخ جمهورية البوسنة والهرسك**، عبد الله مبشر الطرازي، كلية الآداب، جدة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٤٩٩- **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٥٠٠- **صيد الخاطر**، لابن الجوزي، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥٠١- **الطرائف الأدبية**، لعبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م.

٥٠٢- **العالم الإسلامي اليوم**، د. عادل طه يونس، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٠م.

٥٠٣- **العالم الإسلامي اليوم**، محمود شاكر، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٠٤- **العالم الإسلامي**، محمود شاكر، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٥٠٥- **علم السياسة**، محمد نصر مهنا، دار غريب الحديث، القاهرة.

٥٠٦- **العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة.

٥٠٧- **فتاوي الشيخ علي الطنطاوي**، جمع وترتيب: مجاهد ديرانية، دار المنارة، جدة، الطبعة الثالثة.

٥٠٨- **فقه النوازل وقيمته التشريعية والفكرية**، د. حسن الفيلالي، بحث مقدم لشعبة

الدراسات الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامع سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ١٤٠٤هـ، وبحثه في ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة، عام ١٤١٤هـ.

٥٠٩- **الفقيه والمتفقه**، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٥١٠- **فلسفة التشريع الإسلامي**، صبحي المحمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م، الطبعة الثالثة.

٥١١- **في فقه الأقليات المسلمة**، د. طه جابر العلواني، نهضة مصر، ٢٠٠٠م.

٥١٢- **القانون الدولي الخاص**، أحمد مسلم، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

٥١٣- **قضايا إسلامية معاصرة**، د. عبد الشافي غنيم، د. رأفت غنيمي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠م.

٥١٤- **قضايا الجاليات المسلمة في المجتمعات الغربية**، د. محمد الشحات الجندي، سلسلة قضايا إسلامية صادرة عن وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٥١٥- **كتاب الشريعة**، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: د.عبد الله بن عمر الدميجي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٥١٦- **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمد علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٥١٧- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥١٨- **محنة الأقليات المسلمة في العالم**، الأستاذ محمد عبد الله السمان، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف.

٥١٩- **محنة الأقليات المسلمة في أوروبا**، د. محمود عبد الرازق، القاهرة، مطبعة أولاد

عبد العال ١٩٩٦م.

٥٢٠- **مختصر الصواعق المرسلة**، لابن القيم، اختصره الشيخ محمد الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٥٢١- **مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول**، لعبد الرحمن بن أبي شامة، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية.

٥٢٢- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٥٢٣- **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

٥٢٤- **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل**، د.بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٢٥- **المسائل العقدية المتعلقة بالأقليات الإسلامية**، لعبد المنعم عبد الغفور حيدر، رسالة دكتوراه مخطوطة بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٦هـ.

٥٢٦- **مسلمو أوروبا والمشاركة السياسية ملامح الواقع وخيارات التطوير**، حسام شاكر، بحث ضمن المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد ١٠-١١، الجزء الثاني، ٢٠٠٧م.

٥٢٧- **المسلمون تحت سيطرة الشيوعية**، الأستاذ محمود شاكر، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ.

٥٢٨- **المسلمون في تايلاند**، رسالة ماجستير، حسن عبد القادر، قسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية جامعة الملك سعود، الرياض.

٥٢٩- **مشكلات الدعوة إلى الإسلام في مجتمع الأقليات المسلمة في أوروبا وعلاجها**، د. توفيق السديري، رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٥٣٠- **معالم في أصول الدعوة**، محمد يسري، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٥٣١- **معجم العلوم السياسية الميسر**، لأحمد سويلم العمري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٥٣٢- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٣٣- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم، تحقيق: علي حسن عبد الحميد الحلبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٥٣٤- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، لطاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٣٥- **مفهوم الفقه الإسلامي**، لنظام الدين عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٥٣٦- **المقدمة**، لعبد الرحمن بن خلدون، دار القلم، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م.

٥٣٧- **ملحمة البوسنة والهرسك الجريمة الكبرى**، د. عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥٣٨- **الملل والنحل**، لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م

٥٣٩- **منهاج السنة النبوية**، لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥٤٠- **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**، لعثمان علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥٤١- **منهج التشريع الإسلامي وحكمته**، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية.

٥٤٢- **مواطنون لا ذميون**، الأستاذ فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة،

١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٥٤٣- **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، دار صادر، بيروت.

٥٤٤- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للشباب، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٥٤٥- **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، للشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٥٤٦- **نحو ثورة في الفكر الديني**، د. محمد النويهي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٥٤٧- **نحو فقه جديد للأقليات**، د. جمال الدين عطية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٥٤٨- **نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون**، د.عبد الناصر موسى أبو البصل، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٥٤٩- **نوازل التاريخ والمستقبل**، د.عبد الكريم غرايبة، مكتبة الرأي، المؤسسة الصحفية الأردنية.

٥٥٠- **هموم الأقليات المسلمة في العالم- رصد تاريخي وتوثيقي لأوضاع الأقليات المسلمة وجهود المملكة في خدمتها**، د. عبد المحسن بن سعد الداود، الهيئة العامة للكتاب، الرياض، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٥٥١- **واقعنا المعاصر**، لمحمد قطب، مؤسسة المدينة، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٥٥٢- **الوجيز في جغرافية العالم الإسلامي**، د. محمد محمود الرياني، دار عالم الكتب، الرياض.

٥٥٣- **يوميات هرتزل**، تحرير رفائيل باتاني، ترجمة: هاري زون، مطبعة هرتزل، نيويورك ١٩٦٠م.

عاشرًا: مجلات ودوريات ومؤتمرات:

٥٥٤- **أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح**، د. محمد عبد القادر أبو فارس، ضمن بحوث المجلة

العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الثاني ذو القعدة ١٤٢٣هـ- يناير ٢٠٠٣م.

٥٥٥- **أثر الفتاوي والنوازل في إثراء الفقه الإسلامي**، مقال لمحمد فاروق نبهان، مجلة الفيصل، عدد٢٧٦، جمادى الآخرة ١٤٢٠هـ.

٥٥٦- **الاجتهاد في النوازل**، د.محمد حسين الجيزاني، بحث في مجلة العدل، عدد رقم ١٩، رجب ١٤٢٤هـ.

٥٥٧- **الاجتهاد**، بحث للشيخ الفاضل ابن عاشور، مطبوع في كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامي بالقاهرة.

٥٥٨- **أساليب التبشير النصراني بين الأقليات المسلمة في بريطانيا**، عطاء الله صديقي، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات الإسلامية في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، دار الندوة العالمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٥٥٩- **استحالة النجاسات**، د.محمد محمود الهواري، أعمال الندوة الفقهية الطبية المنعقدة بالكويت في الفترة من ٢٢-٢٤/ ٥/ ١٩٩٥م.

٥٦٠- **الأسرة المسلمة في أوروبا بين تأثيرات البيئة الاجتماعية والعادات الموروثة**، د. أحمد جاء بالله، بحث في المؤتمر الدولي للوسطية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٥٦١- إسلام **المرأة وبقاء زوجها على دينه**، د. عبد الله الجديع، ضمن بحوث المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الثاني، ٢٠٠٣م.

٥٦٢- **إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه**، لفيصل مولوي، ضمن بحوث المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الثاني، ٢٠٠٣م.

٥٦٣- **الإسلام في الهند**، مقال بمجلة منار الإسلام، العدد السابع، ١٩٩٤م.

٥٦٤- **الأصول الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات غير المسلمة**، د. محمد أبو الفتح البيانوني، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السادس، محرم ١٤١٣هـ.

٥٦٥- **أضواء على التربية والتعليم لدى الأقلية المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية**، د. كمال كامل عبد الحميد، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٥٦٦- **الأعمال والوظائف، وأثر الظروف المعيشية في الغرب في حلها وحرمتها**،د. محمد عثمان شبير، بحث مقدم إلى الدورة الرابعة لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بالقاهرة ٢٠٠٦م.

٥٦٧- **الأقليات الإسلامية في الغرب**، د. محمد بشاري، بحث بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد السادس، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، ١٢٤٦هـ-٢٠٠٥م.

٥٦٨- **الأقليات الإسلامية، المشكلات الثقافية والاجتماعية**، د.جمال الدين محمد محمود، مطبوع ضمن بحوث: الأقليات المسلمة في العالم، ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.

٥٦٩- **الأقليات المسلمة في آسيا وأستراليا**، سيد عبد المجيد بكر، العدد ٢٣، مجلة دعوة الحق، صادرة عن رابطة العالم الإسلامي، نوفمبر ١٩٨٣م.

٥٧٠- **انهيار الاتحاد السوفيتي**، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، مالطا، العدد الخامس ١٩٩٢م.

٥٧١- **الأهلية وعوارضها**، بحث للشيخ أحمد إبراهيم، مجلة القانون الاقتصادية عدد ٣ السنة الأولى ١٩٣١م.

٥٧٢- **البلدان الإسلامية والأقليات الإسلامية في العالم المعاصر**، غلاب محمد السيد، حسن عبد القادر، محمود شاكر، من مطبوعات المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول، صفر سنة ١٣٩٩هـ-يناير سنة ١٩٧٩م.

٥٧٣- **تأثير الثقافة السوفيتية على الأقلية المسلمة بالاتحاد السوفيتي**، د. عبد الرحمن النقيب، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات الإسلامية في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، دار الندوة العالمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٥٧٤- **التأصيل الشرعي للعمل السياسي للمسلمين في أوروبا**، فيصل مولوي، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد ١٠-١١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٥٧٥- **التأمينات**، للشيخ محمد أحمد فرج السنهوري، ضمن بحوث اقتصادية وتشريعية للمؤتمر السابع بمجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢م.

٥٧٦- **التأمين في أمريكا**، د. يوسف الشبيلي، ضمن بحوث المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ١٤٢٦هـ.

٥٧٧- **التأمين وصوره المنتشرة في المجتمع الأمريكي**، د. محمد الزحيلي، ضمن بحوث المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، والمنعقد في نيجريا، جمادى الآخرة ١٤٢٦ هـ.

٥٧٨- **تداعيات أحداث (١١ سبتمبر) على النظام العالمي**، جميل مطر، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، عدد أكتوبر ٢٠٠٢.

٥٧٩- **تغير الفتوى وضوابطه وتطبيقاته**، بحث د. عبد الله الغطيمل، من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد (٣٥)، ١٤١٨هـ.

٥٨٠- **التمييز في الأجور والوظائف وآفاق المستقبل للشباب المسلم في كندا**، داود حسن حمداني، ضمن بحوث الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٥٨١- **ثبات الأحكام الشرعية وضوابط تغير الفتوى**، لمحمد شاكر الشريف، بحث على موقع «صيد الفوائد».

٥٨٢- **التنظير والتأصيل لفقه الأقليات الإسلامية**، أ. محمد المختار ولد امباله، مقال بمجلة الأحمدية، العدد السابع عشر، جمادى الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥٨٣- **جريدة الحياة**، لندن ٢٢/ ٤/ ١٩٩٩م.

٥٨٤- **جريدة الرياض**، ١٤ رجب ١٤٣٠هـ- ٧ يوليو ٢٠٠٩م.

٥٨٥- **جريدة الشرق الأوسط**، لندن في ٢٣/ ٧/ ١٩٩٧م.

٥٨٦- **جريدة الشرق الأوسط**، العدد ١٨٦٦ في ٤/ ٤/ ١٤٠٤هـ.

٥٨٧- **جريدة الشرق الأوسط**، لندن، بتاريخ ٩/ ٥/ ١٩٩٩م.

٥٨٨- **جريدة الشرق القطرية**، في ١٨/ ١١/ ١٩٩٢م.

٥٨٩- **جريدة العربي**، القاهرة في ١٤/ ١٢/ ١٩٩٨م.

٥٩٠- **جريدة اللواء الإسلامي القاهرية**، العدد (١٥)، في جمادى الأولى ١٤٠٧هـ.

٥٩١- **جريدة اللواء اللبنانية**، في ١٥/ ١١/ ١٩٨٩م.

٥٩٢- **جريدة المسلمون الدولية**، ٣٠ رجب ١٤٠٥هـ.

٥٩٣- **جريدة لوموند** ١٩٩٨م.

٥٩٤- **حجية الأحكام الصادرة بالطلاق من قبل المحاكم الغربية بحق الأقليات الإسلامية**، د. محمد عبد الجواد النتشة، بحث مقدم إلى ندوة: «فقه الأقليات في ضوء مقاصد الشريعة: تميز واندماج» المنعقدة في كوالالمبور خلال الفترة من ٩-١١/ ١١/ ٢٠٠٩م.

٥٩٥- **حكم التأمين الصحي وبعض صوره في المجتمع الأمريكي**، د. علي محيي الدين القره داغي، ضمن بحوث المؤتمر الثالث لمجمع فقهاء الشريعة.

٥٩٦- **حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية**، محمد يسري، مجلة البيان، عدد، (٢٤٥).

٥٩٧- **حكم التجنس بجنسية دولة غير إسلامية**، لمحمد السبيل، مجلة المجمع الفقهي العدد الرابع، ١٩٨٩م.

٥٩٨- **حكم التعامل أو العمل في شركات التأمين خارج ديار الإسلام**، د. علي محيي الدين القره داغي، ضمن بحوث الدورة الثامنة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء في ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.

٥٩٩- **حكم تولي المراكز والجمعيات الإسلامية عقود تزويج المسلمين وفسخ أنكحتهم**، د. حمزة بن حسين الفعر، ضمن بحوث مجلة المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ٢٠٠٤م.

٦٠٠- **حكم الطلاق الصادر عن قاضٍ غير مسلم**، الشيخ فيصل مولوي، ضمن بحوث المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الأول، ١٤٢٣هـ.

٦٠١- **الحلول الشرعية للمناطق الفاقدة لبعض أوقات الصلاة**، د. عبد الستار أبو غدة، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث عدد (٦).

٦٠٢- **خريطة العالم الإسلامي**، محمد محمود، دراسات مجلة كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٩٨٢م.

٦٠٣- **دراسات إسلامية وعربية**، د. مجاهد مصطفى بهجت، العدد الثاني، بغداد، ١٩٨٢م.

٦٠٤- **دراسة إحصائية عن الأقليات الإسلامية في العالم**، د. محمد محمود محمدين، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦٠٥- **شبهات حول التشريع الإسلامي**، د. محمد نبيل غنايم، مجلة كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، عدد١٤، ١٤٠٣هـ.

٦٠٦- **الضوابط المنهجية لفقه الأقليات المسلمة**، د. صلاح سلطان، بحث للمجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد الرابع.

٦٠٧- **العجز الدولي في كشمير**، أليف الدين الترابي، مجلة كشمير، عدد سبتمبر (١٩٩٨م).

٦٠٨- **فسخ نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية**، لأحمد تقي العثماني، ضمن بحوث مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي في الفترة ٢١-٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ - يناير ٢٠٠٢م، المجلد الأول، الجزء الثاني.

٦٠٩- **فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة**، د. نادية محمود مصطفى، المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء، العدد ١٠-١١، الجزء الثاني مايو (٢٠٠٧م).

٦١٠- **فقه الموازنات والترجيح، عموم البلوى**، بحث للدكتور وهبة الزحيلي، مقدم إلى الدورة الرابعة لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، القاهرة ٢٠٠٦م.

٦١١- فقه الواقع: دراسة أصولية فقهية، د. **حسين الترتوري، من مجلة البحوث الفقهية**

المعاصرة، العدد ٣٤، عام ١٤١٨هـ.

٦١٢- قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، كوبنهاجن، الدنمارك، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٠هـ.

٦١٣- قرارات وتوصيات المؤتمر الرابع لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، القاهرة في رجب ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، دار الإسلام للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٦١٤- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، دار ابن القيم، دمشق، ١٤١٨هـ.

٦١٥- اللاجئون نظرة إسلامية، فضل الله ديلموت، مؤتمر الأقليات الإسلامية في العالم.

٦١٦- مجلة أضواء الشريعة، الصادرة عن كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، عدد ٩.

٦١٧- مجلة العربي، الكويت، العدد ٢٢٣، يونيو ١٩٧٧م.

٦١٨- المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء، العدد ١٠-١١، الجزء الثاني.

٦١٩- مجلة المجتمع الكويتية، عدد (١٣٢١).

٦٢٠- مجلة المجمع الأوروبي للإفتاء والبحوث، ربيع الثاني ، العدد ٣، ١٤٢٤هـ.

٦٢١- مجلة النور، الكويت، عدد ٧١، ١٩٨٩م.

٦٢٢- مجلة لواء الإسلام، العدد الثالث، السنة الثالثة والأربعون، غرة ذي القعدة، ١٤٠٨هـ.

٦٢٣- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة السادسة عشرة، العدد السادس عشر، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٦٢٤- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث، سنة ١٩٨٧م.

٦٢٥- المدخل إلى فقه النوازل، د.عبد الناصر أبو البصل، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد الأول، سنة ١٩٩٧م.

٦٢٦- مرونة الشريعة الإسلامية وتطبيقها، الحبيب بالخوجة، مجلة الأمة، ربيع الأول ١٤٠٦هـ.

٦٢٧- **مسئولية المسلمين المواطنين في دول غير إسلامية**، راشد دورياو، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦٢٨- **مسائل في الفقه: النوازل وكيف يجب التعامل معها**، مجلة الدراسات الفقهية المعاصرة، العدد ٦٤، ١٤٢٥هـ.

٦٢٩- **المسلمون في الاتحاد السوفيتي**، شانتال لمربيه كلجكي، ألكسندر بينفسن، ترجمة: إحسان حقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٧م.

٦٣٠- **المسلمون في تراقيا الغربية- اليونان**، للأستاذ خالد أرن، ضمن بحوث الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦٣١- **المشاركة الإسلامية في التحول الاقتصادي الهندي**، طاهر بيج، منشور ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٦٣٢- **مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلم من الناحية التشريعية والفقهية في الشريعة الإسلامية**، بحث بمجلة رابطة العالم الإسلامي، المجلد الأول، الجزء الثاني، ١٤٢٢هـ.

٦٣٣- **معاملة غير المسلمين، ومعاملة الأقليات المسلمة**، للشيخ محمد مختار السلامي، بحث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس الجزء الرابع الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٦٣٤- **الملل والنحل والأعراف**، فادي سلامة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، التقرير السنوي الخامس ١٩٩٨م، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة.

٦٣٥- **من أحكام الأحوال الشخصية للأقليات المسلمة**، د. خالد عبد القادر، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة، ماليزيا ٢٠٠٩م.

٦٣٦- **منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي**، بحث د. محمد رواس قلعه جي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد الخامس، ١٤١٣هـ-١٩٩٢.

٦٣٧- **نحو منهج أصولي لفقه الأقليات**، د. عبد المجيد النجار، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثالث، ربيع ثاني ١٤٢٤هـ، فبراير٢٠٠٣م

٦٣٨- **نحو منهجية رشيدة للتعامل مع مسائل الأقليات المسلمة**، بحث للدكتور قطب سانو، بمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة عشرة، عام ٢٠٠٥م، دبي.

٦٣٩- **ندوة الرؤية الإسلامية لبعض المشاكل الطبية**، بالدار البيضاء، ١٤١٨هـ.

٦٤٠- **الوسطية بين واجب المواطنة في أوروبا وحفظ الهوية الإسلامية**، د. صهيب حسن، بحث في المؤتمر الدولي للوسطية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٦٤١- الوضع الراهن للمسلمين السوفيت، د.نادر دولت، ضمن بحوث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

حادي عشر: **مراجع أجنبية ومواقع إلكترونية**:

٦٤٢- **CIA World Fact Book, www.cia.gov**

٦٤٣- **www.alukah.net**

٦٤٤- **www.assawy.com**

٦٤٥- **www.islamtoday.net**

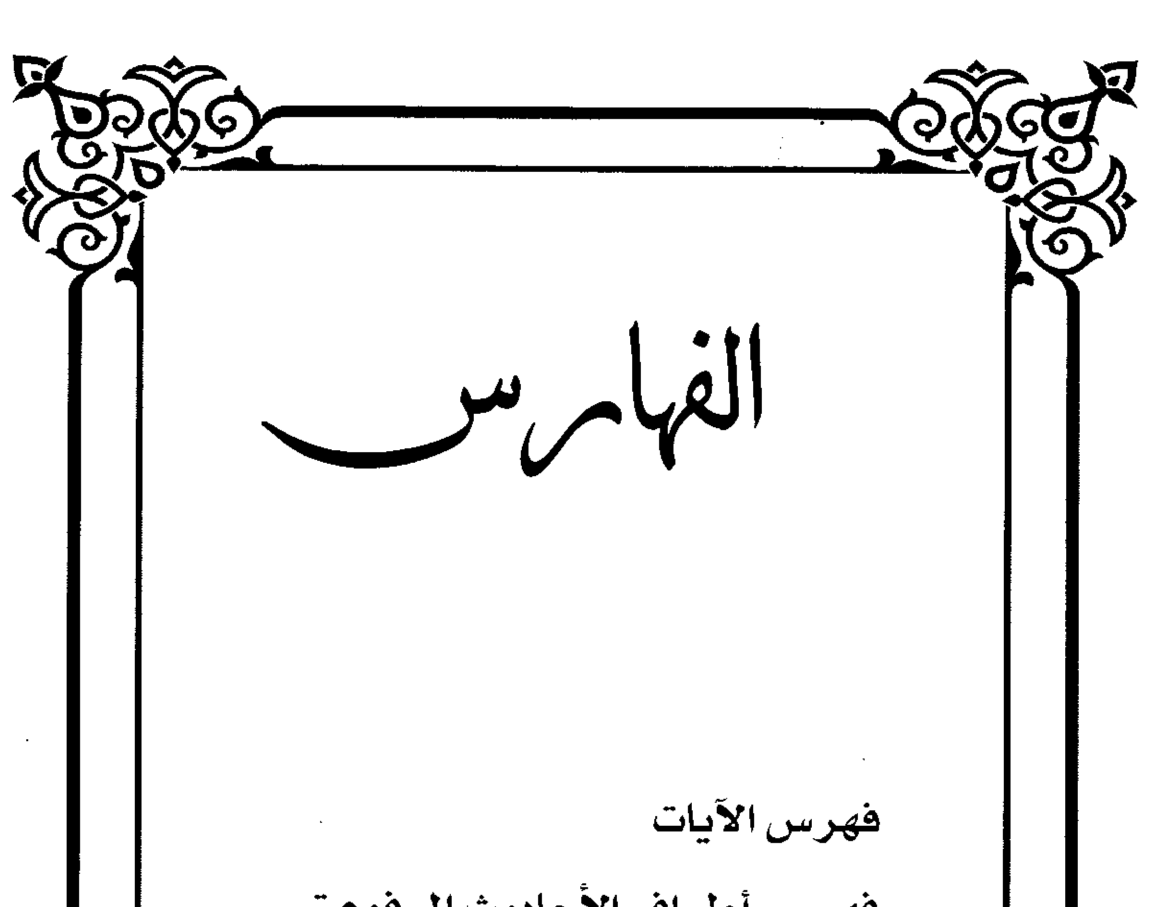
٦٤٦- **www.mawlawi.net**

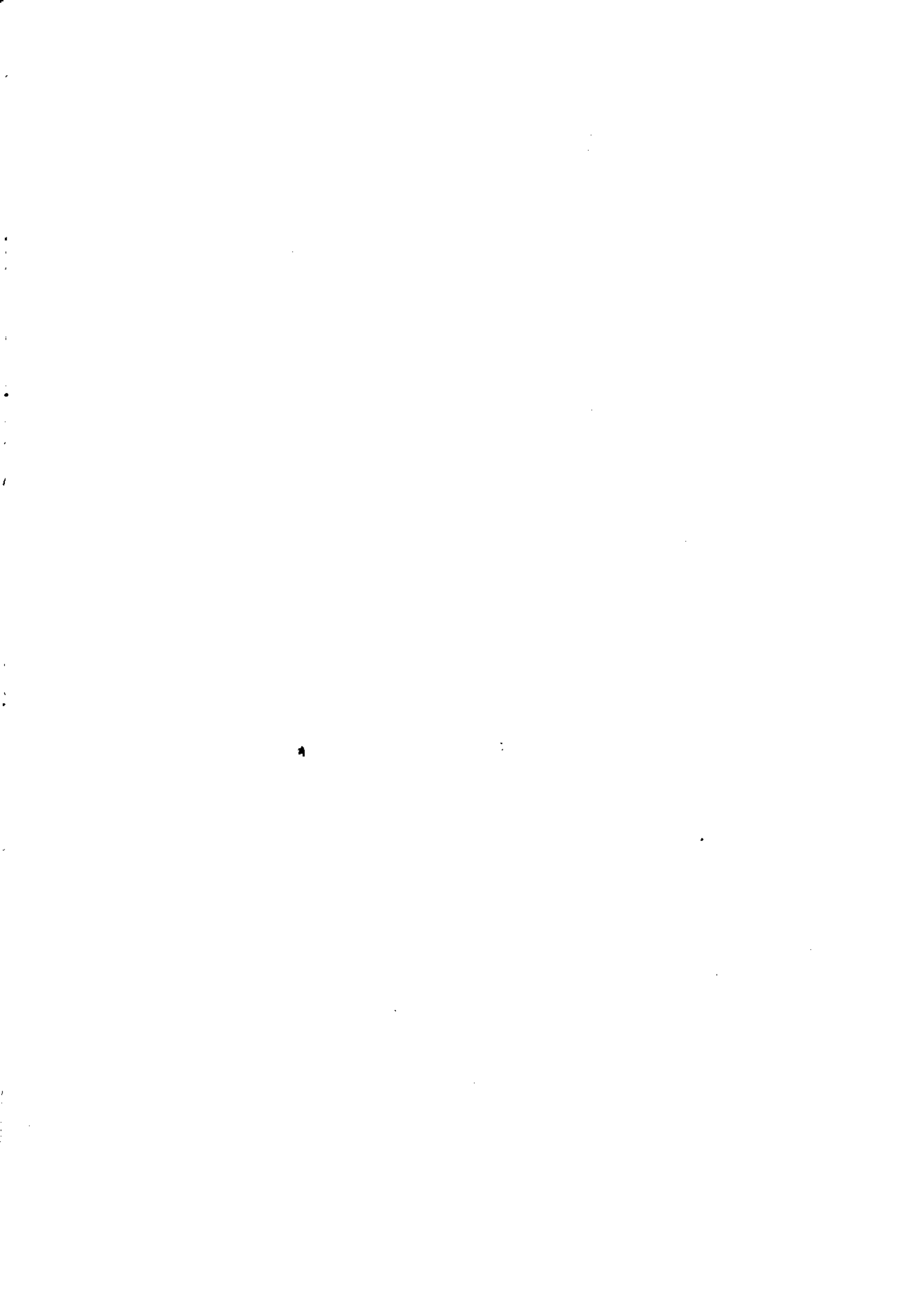
٦٤٧- **www.saaid.net**

٦٤٨- **Barret: World Christian Encyclopwdia (1982)**

٦٤٩- **The World Of Islam, The Weekly News magazine Time,16 April, (1979**




الفهارس



فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

الآية	الموضع	الصفحات
﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾	[المائدة: ٢]	١٣ ٥٣٥ ١١٤٦
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾	[المائدة: ٣]	١٦٥ ١٨٢ ٢٧٦ ٤٠٠ ٦٩٩ ٧٤٥
﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾	[المائدة: ٥]	٥٥٦ ٩٤٨ ٩٥٠ ٩٦١ ٩٦٩ ٩٧١ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠
﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾	[المائدة: ٦]	٣٧٩ ٥٠٥
﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾	[المائدة: ٣٢]	٥٠٥
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ﴾	[المائدة: ٣٨]	٥١٦
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ۛ﴾	[المائدة: ٤١]	١٨٣

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة الحجر

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾	[الحجر: ٩]	١٦١ ١٦٧ ١٨١ ٣٤٧

سورة النحل

﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾	[النحل: ٤]	١٦٥
﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَـٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ﴾	[النحل: ٧]	٤١٥
﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ﴾	[النحل: ٩]	٢٩٨ ٤٩٦
﴿ قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴾	[النحل: ٢٦]	٢٩٤
﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ ﴾	[النحل: ٣٦]	٥٢٠
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ﴾	[النحل: ٤٣]	٦٣ ٢٥٤ ٢٦١ ٣٥٧
﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾	[النحل: ٤٤]	١٦٧
﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾	[النحل: ٨٩]	٦٣ ١٦٥ ٣٥١
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾	[النحل: ٩٠]	١٧٨
﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾	[النحل: ١٠٦]	٤٨٠ ١١١٠
﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾	[النحل: ١١٥]	٥٢٥ ١٠٥٥ ١٠٦٥

﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ﴾	[النحل: ١١٦]	١٨٢
		٢٧٦
		٣٩١
		٤٧٤
		٥٢٧
		٦٩٢
		٧٠٢
		٧٢٤
		١٠٥٥
		١١٢٥
﴿ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾	[النحل: ١١٧]	٦٩٢
﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾	[النحل: ١٢٥]	١٢
		٢٧١

سورة الإسراء

﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾	[الإسراء: ٩]	١٦٥
﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ﴾	[الإسراء: ١٢]	١٦٥
﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ﴾	[الإسراء: ١٥]	٢٧٧
﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾	[الإسراء: ٢٩]	٣٩٨
﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾	[الإسراء: ٣٢]	١٧٧
﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾	[الإسراء: ٣٣]	٤٧٥
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾	[الإسراء: ٣٦]	٢٦٠
		٣٣٥
		٧٩٢
﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾	[الإسراء: ٣٨]	٥٦٢
﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾	[الإسراء: ٤٤]	٢٧
﴿ وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُواْ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾	[الإسراء: ٥٣]	٥٣٩
﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾	[الإسراء: ٧٠]	٥٠٥
﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ﴾	[الإسراء: ٧٨]	٨١٥
		٨٢٨
		٨٢٩
		٨٣٢

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة لقمان

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الجاثية

سورة محمد

سورة الفتح

سورة الحجرات

سورة الصف

سورة التغابن

سورة الطلاق

الآية	الموضع	الصفحة
﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾	[الطلاق: ٢]	٢١٠ ٤٠٠ ٨٧٤
﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾	[الطلاق: ٣]	٤٠٠ ٨٧٤ ١٠٧٦
﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾	[الطلاق: ٦]	١٠٧٦
﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾	[الطلاق: ٧]	٢٧٤ ٤٠٠ ٧٢٤

سورة التحريم

الآية	الموضع	الصفحة
﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾	[التحريم: ٦]	٥٦١
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ﴾	[التحريم: ٨]	٤٥٠ ٤٥١

سورة الملك

الآية	الموضع	الصفحة
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾	[الملك: ١٤]	١٥٩

سورة القلم

الآية	الموضع	الصفحة
﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾	[القلم: ٥٢]	١٦٩

سورة المزمل

الآية	الموضع	الصفحة
﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾	[المزمل: ٥]	١٥٣

سورة القيامة

الآية	الموضع	الصفحة
﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾	[القيامة: ١٩]	١٦٨
﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ﴾	[القيامة: ٣٦]	٧٤٥

سورة الإنسان

سورة البينة

سورة الأعلى

سورة الزلزلة

سورة قريش

سورة الماعون





فهرس أطراف الأحاديث المرفوعة

طرف الحديث	صحابي الحديث	
• اتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها	أبو ذر الغفاري	١٩٧
• أتردين عليه حديقته؟	عبدالله بن عباس	١٠٨٢
• أجل (لما سئل سلمان: قد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة)	سلمان	٣٥١
• أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة	عبدالله بن عباس	٣٨٠ ٤١٨
• أحب الصلاة إلى الله صلاة داود ﷺ	عبدالله بن عمرو بن العاص	
• احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز	أبو هريرة	٧٠٦
• أخذ النبي ﷺ الجزية من مجوس هجر		٩٥٠ ٩٥٢
• أخذ رسول الله ﷺ الخراج منهم لأجل كتابهم (يعني: المجوس)	علي بن أبي طالب	٩٥٤
• أخذ رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما منهم الجزية (يعني: المجوس)	علي بن أبي طالب	٩٥٢
• ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله	عبدالله بن عباس، ومعاذ بن جبل	٤٤٣
• إذا أسلم العبد فحسن إسلامه كتبَ الله له كل حسنة كان أزلفها	أبو سعيد الخدري	٤٤٥
• إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة	أبو هريرة	٣٩٢
• إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم	أبو هريرة	٥٤٣ ٥٦٠ ٨٤٧ ١٠٥٣
• إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به	طلحة بن عبيدالله	٣٧١
• إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران	عمرو بن العاص	٦٩ ٢٥٣ ٣٢٦
• إذا كنتم ثلاثةً فلا يتناجى اثنانِ دون صاحبِهما	عبدالله بن مسعود	٥٧٨
• إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمِّروا أحدكم	أبو سعيد الخدري	٨٤٧
• إذا لم تصطبحوا، ولم تغتبقوا، ولم تحتفئوا بقلًا،	أبو واقد الليثي	١٥٣

طرف الحديث	صحابي الحديث	
فشأنكم بها (يعني: الميتة)		٤٦٦
• إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه	أبو هريرة	٥٤٩ ٥٦٠ ٧٩٩
• إذا وجد أحدكم في بطنه شيئًا فأشكل عليه	أبو هريرة	١٥٣
• إذا وطئ أحدكم بنعليه الأذى، فإن التراب له طهور	أبو هريرة	٤٣٩
• اذهب فكلها (يعني: ناقةً أو بعيرًا ميتًا لأهل بيت محتاجين)	جابر بن سمرة	٤٦٠
• أراد ألا يحرج أمته (الجمع بين الصلاتين)	عبدالله بن عباس	٣٩٤ ٨٣٤ ٨٣٥
• أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم	جابر بن عبدالله	١٥٣
• أربعون يومًا، يوم كسنة، ويوم كشهر	النواس بن سمعان	٨١٣
• ارجع فصلِّ فإنك لم تُصَلِّ	أبو هريرة	٤٠٠
• الإسلام يعلو ولا يُعلى		٨٦١ ١٠١٥
• الإسلام يهدم ما كان قبله	عمرو بن العاص	١٥٣ ٢٧٣ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣
• أسلمتَ على ما سلف لك من خير	حكيم بن حزام	١٥٣
• أصبعاك سواك عند وضوئك تمرهما على أسنانك	أنس بن مالك	٥٣١ح
• أَطْعِمُوا الجائعَ، وعُودُوا المريضَ، وفُكُّوا العانِيَ	أبو موسى الأشعري	١١٤٢
• أُعطيتُ خمسًا لم يعطهن أحد قبلي	جابر بن عبدالله	١٦٩
• أعلِمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم		٤٤٣ ٨٣٩
• أعوذ بك من ضراءَ مضرةٍ، وفتنة مضلة	عمار بن ياسر	٤٥٩
• افعل ولا حرج	عبدالله بن عمرو	٣٨١
• أفلح إن صدق	طلحة بن عبيدالله	٥٤١
• اقتدوا باللَّذين من بعدي: أبي بكر وعمر	حذيفة	٧٦٢

طرف الحديث	صحابي الحديث	
• أقرَّ النبي ﷺ القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية	رجل من الأنصار	٥٩٨
• ألا أخبركم بالتيس المستعار؟	عقبة بن عامر	٥٨٩
• ألا ليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال	أبو هريرة	
• إلا من أربى؛ فليس بيننا وبينه عهد		١٩٣
• ألا من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله	عوف بن مالك	٥٧٧
• أما علمتَ أن الإسلام يهدم ما كان قبله	عمرو بن العاص	٢٧٣ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣
• أما لك ما يغنيك عنها؟ (يعني: ناقةً أو بعيرًا ميتًا لأهل بيت محتاجين)	جابر بن سمرة	٤٦٠
• أما ما ذكرت من أهل الكتاب: فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها	أبو ثعلبة الخشني	٤٥٩
• أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له	أنس بن مالك	٥٦٨
• أمسك عليك لسانك	أبي أمامة عن عقبة بن عامر	٢٢٣
• أمَّني جبريل ﷺ عند البيت مرتين	عبدالله بن عباس	٧٣٧ح
• إنَّ أكثر شهداء أمتي أصحاب الفرش	عبدالله بن مسعود	٥٣١ح
• إن الدين يسر	أبو هريرة	٢٧٤ ٤١٨ ٥٠٦
• إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضًا	عبدالله بن عمرو	٣٤٩ ٧٢٥
• إن الله حدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض	أبو ثعلبة الخشني	٢٥٥
• إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر	أبو هريرة	١١٣٩
• إن الله هو الحَكَمُ، وإليه الحُكْمُ	هانئ	١٠٥٠
• إن الله هو المسعِّر القابض الباسط الرزاق	أنس بن مالك	٢٠٦ ٧٤٩
• إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان	عبدالله بن عباس	٢٧٦
• إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة	أبو هريرة	٣٧٥ح

طرف الحديث	صحابي الحديث	
من يجدد لها دينها		
• إن الله يحب أن تؤتى رخصه	عبدالله بن عباس	٣٩٢
• إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة	عقبة بن عامر الجهني	٩٢٩
• إنَّ الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر	عبدالله بن عمر	٤٥٢ح
• إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضًا	أبو موسى الأشعري	٩٣٠ح
• إن دين الله ﷻ في يسر	عروة الفقيمي	٣٨١
• إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل (قالها للأقرع بن حابس وعيينة بن حصن)	عمر بن الخطاب	٨٣٧ ٨٤٢
• إن صاحبكم غلَّ في سبيل الله	زيد بن خالد الجهني	٥٤٥ح
• إن في المعاريض لمندوحةً عن الكذب	عمران بن حصين	٤٠٥
• إن كان باطلًا لم تصدقوه، وإن كان حقًّا لم تكذبوه	أبو نملة الأنصاري	٧٦٧ح
• إن لله عبادًا خلقهم لحوائج الناس	عبدالله بن عمر	٨٣ح
• إنَّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا	أبو هريرة	٨٣٧
• أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة	أبو هريرة	١٥٨
• أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين	جرير بن عبدالله	٩٦٤ ١٠٩٧ ١١٠٦
• إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن	مروان بن الحكم، والمسور بن مخرمة	١٠٦٨
• أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله	أنس بن مالك	٥٦٨
• إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس	سعد بن أبي وقاص	٩٣٠ح
• إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلَّا أُجرت عليها	سعد بن أبي وقاص	٥٣٠
• إنما الأعمال بالنيات	عمر بن الخطاب	٥٢٨ ٥٣٠ ٥٣٤
• إنما الأعمال بالنية	عمر بن الخطاب	٥٣٠
• إنما الطلاق لمن أخذ بالساق	عبدالله بن عباس	١٠٦٣ ١٠٧٢
• إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليَّ	أم سلمة	٤٣
• إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم	أم سلمة	٥٢٦

طرف الحديث	صحابي الحديث	
• بايعت رسول الله ﷺ على أن لا أخِرَّ إلا قائمًا	حكيم بن حزام	٨٤٦
• بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ	أبو هريرة	٣٨٠
• بُعثت بالحنيفية السمحة	أبو أمامة	٣٨٢
• بِمَ تحكم؟	أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل	٣٥٤
• بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن إحداهما	أبو هريرة	٧٧١ح
• تؤدون الحقَّ الذي عليكم، وتسألون الله الذي لكم	عبدالله بن مسعود	٥٤٦
• التائب من الذنب كمن لا ذنب له	عبدالله بن مسعود	٤٥٤
• تركتُ فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به	جابر بن عبدالله	٦١٣
• تزوجوا الولود الودود	معقل بن يسار	٩٩٥
• تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف (لما سُئل: أي الإسلام خير؟)	عبدالله بن عمرو	٥٤٣
• تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة	أبو هريرة	٦٩٧
• تنكح المرأة لأربع خصال؛ لمالها	أبو هريرة	٩٩٥
• ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله	زيد بن ثابت	٦٢٧
• ثلاث مهلكات: شح مطاع	أنس بن مالك	٥٢٤
• ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين	بريدة بن الحصيب	١١٠٩
• الثيب تعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها	عدي الكندي	١٠٦٣
• جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة، في غير خوف ولا مطر	عبدالله بن عباس	٣٩٦ ٨٣٦
• الجهاد في سبيل الله (لما سُئل: أي العمل أفضل؟)	أبو هريرة	٥٤٣
• حج مبرور (لما سُئل: أي العمل أفضل؟)	أبو هريرة	٥٤٣
• حدثوا عني ولا حرج	أبو سعيد الخدري	٧٤٥ح
• حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا	معاذ بن جبل	٥٢٣
• الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله	أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل	٢٥٤ ٣٢٨ ٢٧٣
• خذ الحب من الحب والشاة من الغنم	معاذ بن جبل	٦٦٥
• خذ عن عمك	أنس بن مالك	٧٤٠
• خذي ما يكفيكِ وولدَكِ بالمعروف	عائشة	٦٠٠
• الخراج بالضمان	عائشة	٧٨٧

طرف الحديث	صحابي الحديث	
		٧٨٨
• خمس صلوات في اليوم والليلة	طلحة بن عبيدالله	٥٤٣ ٨١٨ ٨٣٢ ٨٤١
• خمس صلوات كتبهن الله على العباد	عبادة بن الصامت	٨١٦
• خيار أئمتكم الذين تُحبونهم ويُحبونكم	عوف بن مالك	٥٧٧
• دعه؛ لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه	جابر بن عبدالله	٥٥١
• دعوات المكروب: اللهم رحمتك أرجو فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين	أبو بكرة	٦٨٢
• دعوني ما تركتكم؛ إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم	أبو هريرة	٥٤٣ح ٥٤٩ح
• دعوه ولا تزرموه	أنس بن مالك	٥٧١
• رأيتُ النبي ﷺ يمسح على عمامته وخفيه	عمرو بن أمية الضمري	٣٩٢
• رأيت رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء	عبدالله بن عباس	٣٩٤
• رُبَّ قتيلٍ بين الصفين الله أعلم بنيته	عبدالله بن مسعود	٥٣١
• ربا الجاهلية موضوع	جابر بن عبدالله	٨٥٩
• رخَّص لهم النبي ﷺ في أكلها (يعني: ناقةً أو بعيرًا ميتًا لأهل بيت محتاجين)	جابر بن سمرة	٤٦٠
• رَدَّ النبي ج ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول	عبدالله بن عباس	١٠١٢
• ردَّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل	سعد بن أبي وقاص	٥٦٨
• رد رسول الله ﷺ ابنتَهُ زينبَ على أبي العاص بن الربيع بمهرٍ جديد ونكاح جديد	عبدالله بن عمرو	١٠١٢
• رفع القلم عن ثلاثة	علي بن أبي طالب	٣٨٥
• ستكون أثرة وأمور تنكرونها	عبدالله بن مسعود	٥٤٤
• ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون	أم سلمة	١٠٥٥
• ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض	أنس بن مالك عن أسيد بن حضير	٥٤٤
• سدِّدوا وقاربوا	أبو هريرة	٤١٨
• السلطان ولي من لا ولي له	عائشة	١٠٦٧

طرف الحديث	صحابي الحديث	
• لا عمل لمن لا نية له	أنس بن مالك	٥٣١
• لا ما أقاموا فيكمُ الصلاةَ	عوف بن مالك	٥٧٧
• لا ما صلوا (يعني: الأمراء)	أم سلمة	١٠٥٥
• لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه	جابر بن عبدالله	٥٥٧
• لا يتوارث أهل ملتين شتى	عبدالله بن عمرو	٦٥١
• لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع	أنس عن كتاب أبي بكر	٤٠١
• لا يدخل الجنة إلا نفسٌ مسلمة	أبو هريرة	١١٣٩
• لا يرث القاتل	أبو هريرة	٥٨٩
• لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم	أسامة بن زيد	٦٥١
• لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسًا يستعملهم في طاعته	أبو عنبة الخولاني	٣٧٥ح
• لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم	معاوية	١٨٣
• لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن	أبو هريرة	٧٢٦
• لا يقبل الله ﷻ من مشرك بعد ما أسلم عملًا، أو يفارق المشركين إلى المسلمين	معاوية بن حيدة القشيري	٧٢٦
• لا يقتل المسلم بكافر	علي بن أبي طالب	٦٥٢
• لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات (يعني: المحرم)	عبدالله بن عمر	٧٠٨
• لا يملّ الله حتى تملوا	عقبة بن عامر الجهني	٤٥٢
• لا، إلا أن تطّوع	طلحة بن عبيدالله	٥٤١
• لا، أيها الناس: إن دين الله ﷻ في يسر	عروة الفقيمي	٣٨١
• لا؛ اقدروا له قدره (يعني: اليوم الذي كسنة من أيام الدجال)	النواس بن سمعان	٦٨٠
• لَزوالُ الدنيا أهونُ على الله من قتل رجل مسلم	عبد الله بن عمرو بن العاص	١١٠٩
• لعن الله المحلِّل والمحلَّل له	عقبة بن عامر	٥٨٩
• لعن الله الواصلة والمستوصلة	عائشة	٧١٨
• لَعَنَ رسولُ الله ﷺ آكلَ الربا، وموكله	جابر بن عبدالله	٨٨٢
• لعن رسولُ الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها	أنس بن مالك	٥٥٠ح
• لُعنت الخمر على عشرة أوجه: بعينها	عبدالله بن عمر	٥٥٠ح
• لكني أصوم وأفطر	أنس بن مالك	٥٦٨
• لم أسمعه يُرَخِّصُ في شيء مما يقول الناس كذب	أم كلثوم بنت عقبة	٣٩٠

طرف الحديث	صحابي الحديث	
إلا في ثلاث		
• لم يكن رسول الله ﷺ يريد غزوةً إلا ورَّى بغيرها	كعب بن مالك	٤٠٥ح
• لن يَبْرَحَ هذا الدين قائمًا يقاتِل عليه عصابة من المسلمين	جابر بن سمرة	١٨٣
• لن ينَجِّي أحدًا منكم عمله	أبو هريرة	٤١٨ح ٦٩٦ح
• الله أعلم (لما سأله يهودي: هل تتكلم هذه الجنازة؟)	أبو نملة الأنصاري	٥٣١
• اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل	زيد بن أرقم	٦٧٨ح
• اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع	زيد بن أرقم	٦٧٨ح
• لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك	سهل بن سعد الساعدي	٥٠٦ح
• لو دُعيتُ لمثله في الإسلام لأجبتُ (يعني: حلف الفضول)	عبدالرحمن بن عوف	١١٥١
• لولا أن أشق على أمتي -أو على الناس- لأمرتهم بالسواك	أبو هريرة	٤١٥
• لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت	عائشة	٧٢١ح
• ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس	أم كلثوم بنت عقبة	٣٩١
• ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع إلى جنبه	عبدالله بن عباس	٩٣٠ح
• ليس من اللهو إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه	عقبة بن عامر الجهني	٩٢٩
• ليس منا من لطم الخدود	عبدالله بن مسعود	٧٢٦
• ليس منا من لم يرحم صغيرنا	عبدالله بن عمرو	٧٢٦
• ليشربنَّ ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها	أبو مالك الأشعري	٢٠١
• ليُصَلِّ أحدكم نشاطه	أنس بن مالك	٣٩٨
• المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف	أبو هريرة	٧٠٦ح
• المؤمن يعبد ربه حيث شاء	عائشة	١٠٦٩
• ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام	أبو الدرداء	١٦٣
• ما بال ناس يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟	عائشة	٩٢٢
• ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم	أبو نملة الأنصاري	٧٦٧ح
• ما كان من شرط ليس في كتاب الله ﷻ فهو باطل	عائشة	١٠٦٣
• ما كنا نقيل ولا نتغدى إلا بعد الجمعة في عهد رسول الله ﷺ	سهل بن سعد	٣٩٦
• ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر	أبو هريرة	٦٢
• ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لم يجهد لهم	معقل بن يسار	٦١٩

طرف الحديث	صحابي الحديث	
• ما من عبد استرعاه الله رعية	معقل بن يسار	٦١٩ح
• ما من عبد يسترعيه الله رعية	معقل بن يسار	٦١٩
• مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلُّوا على أخيكم أصحمةَ	جابر بن عبدالله	١١٤٠
• مسح رسول الله ﷺ على الخفين والخمار	بلال بن رباح	٣٩٢ ١٠٨٩
• المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه	عبدالله بن عمر	١٠٦٣
• المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك	أنس بن مالك	٩٢٣
• من ابتاع عبدًا وله مال، فماله للذي باعه	عبدالله بن عمر	٩٢٣
• من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر، فثمرتها للبائع	عبدالله بن عمر	٢١٤ ٢١٥
• من أحيا أرضًا ميتة فهي له	سعيد بن زيد وجابر	٦٢٦ح
• من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة	عبدالله بن عمر	٦٨٦ح
• مَن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره؛ فقد خانه	أبو هريرة	٩٢٢
• من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله ليس له	عائشة	٩٢٩
• من أصبح منكم آمنًا في سربه	عبيد الله بن محصن الأنصاري	٢١٤ح
• مَن أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحق	عائشة	٦٨٦
• من أُفتي بغير علم -وفي رواية: بفتيا غير ثبت- كان إثمه على من أفتاه	أبو هريرة	٨٥٤ح
• من أكل الربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة	أبو المليح الهذلي	٤٥١ح
• من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه	أبو هريرة	٤٥١
• مَن جامع المشرك وسَكَن معه فإنَّه مثله	سمرة بن جندب	١١٠٦
• من حمل علينا السلاح فليس منا	عبدالله بن عمر	١١٠٩
• مَن رأى منكم منكرًا فليغيره بيده	أبو سعيد الخدري	٥٢٧
• من رَغِب عن سنتي فليس منِّي	أنس بن مالك	٥٦٨
• من سلم المسلمون من لسانه ويده (لما سُئل: أي الإسلام أفضل؟)	أبو موسى الأشعري	٥٤١ح
• من قُتل دون ماله فهو شهيد	سعيد بن زيد	٤٦١
• مَن مات وعليه صيام صام عنه وليه	عائشة	٧٢٨ح
• من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين	معاوية بن أبي سفيان	٢٦

طرف الحديث	صحابي الحديث	
		٣٣٠
• مهلًا يا قوم، بهذا أهلكت الأمم من قبلكم	عبدالله بن عمرو	٣٤٩ح
• نحن من ماء	محمد بن يحيى بن حبان مرسلًا	٤٠٥
• نزل الكتاب الأول من باب واحد على حرف واحد	عبدالله بن مسعود	٧٢٨
• نعم الإدام الخل	عائشة	٨٠٥
• نعم؛ فيهم المستبصر للكلام والمجبور وابن السبيل	عائشة	٥٣١ح
• نهى ﷺ عن بيع الغرر	أبو هريرة	٩٠٥
• نهى النبي ﷺ عن التسعير	أنس بن مالك	٢٠٦
• نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها	عبدالله بن عمر	٨١٠ح
• نهى عن الغلوطات	معاوية بن أبي سفيان	٦٨١
• هل عندك غنى يغنيك؟ (يعني: ناقةً أو بعيرًا ميتًا لأهل بيت محتاجين)	جابر بن سمرة	٤٦٩
• هم سواء (يعني: آكل الربا وموكله و...)	جابر بن عبدالله	٨٧٣ ٨٨٢
• هو الطهور ماؤه الحل ميتته (يعني: البحر)	أبو هريرة	٧٠٧
• هو المحلل، لعن الله المحلِّل والمحلَّل له (يعني: التيس المستعار)	عقبة بن عامر	٥٨٩
• هي خمس، وهي خمسون، لا يبدَّل القول لديَّ	أنس بن مالك في الحديث الإلهي	٨١٦
• والذي نفسي بيده لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمات الله	المسور بن مخرمة ومروان ابن الحكم	١٣
• والذي نفسي بيَده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني	أبو هريرة	١٧٠
• والذي نفسي بيده؛ لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب	أبو هريرة	٣٢١ ٤٠٠
• والله إنكم لأحبُّ الناس إليَّ (يعني: الأنصار)	أنس بن مالك	٢١٢
• وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة	أنس بن مالك	٢٠٦ح
• وأيكم يملك إربه كما كان ﷺ يملك إربه	عائشة	٢١٣
• وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله	عبدالله بن عمرو	٨٣٣
• وقت صلاتكم بين ما رأيتم	بريدة	٨٣٣
• ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة	أبو هريرة	٤١٨ح

طرف الحديث	صحابي الحديث	
		٤٩٧ح
• ولكن أنزلهم على حكمك	بريدة بن الحصيب	٧٠١
• ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف	جابر بن عبدالله	٥٩٨
• ولولا أنَّ قومكِ حديثٌ عهدهم بِالجاهليةِ فأخافُ أنْ تُنكِرَ قلُوبُهم	عائشة	١٩١
• وما صدت بقوسك فذكرتَ اسم الله فكُل	أبو ثعلبة الخشني	٤٥٩
• ومالك ولها ؟ معها سقاؤها وحذاؤها	زيد بن خالد الجهني	٢١٤
• ويحك إن شأن الهجرة شديد، فهل لك من إبل؟	أبو سعيد الخدري	١٠٩٧
• يا أنس؛ كتاب الله القصاص	أنس بن مالك	٧٧٠
• يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته	عبدالله بن عباس	١٠٦٣
• يا أيها الناس؛ إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء	سبرة بن معبد	٩٨٦
• يا أيها الناس؛ توبوا إلى الله فإني أتوب في اليوم إليه مائة مرة	الأغر المزني	٤٥٠
• يا أيها الناس؛ توبوا إلى ربكم قبل أن تموتوا	جابر بن عبدالله	٤٥٠
• يا عبادي؛ إني حرمت الظلم على نفسي	أبو ذر الغفاري في الحديث الإلهي	٥٢٦ ١٠٥٤
• يا معاذ؛ إنك ستأتي قومًا أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم	عبدالله بن عباس ومعاذ بن جبل	٥٤٠
• يا معاذ؛ هل تدري حق الله على عباده وما حق العباد على الله؟	معاذ بن جبل	٥٢١ح
• يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله	إبراهيم بن عبد الرحمن العذري	٣٧٦
• يد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ في النار	عبدالله بن عمر	٥١٦
• يرث هذا العلم من كل خلف عدوله	إبراهيم بن عبد الرحمن العذري	٣٧٦
• يسِّرا ولا تعسِّرا	أبو موسى الأشعري	٤٢٨
• يسِّروا ولا تعسِّروا	أنس بن مالك	٦٧٠
• يطهره ما بعده	أم سلمة	٤٣٨
• يغفر له ويتاب عليه	عقبة بن عامر الجهني	٤٥٢
• يكتب عليه (يعني: الذنب)	عقبة بن عامر الجهني	٤٥٢

أحاديث وردت بلا أطراف

فهرس أطراف الآثار الموقوفة

طرف الأثر	القائل أو صاحب الأثر	
وكانا مسلمين		
• أعلم الناس أعلمهم بالإجماع والاختلاف	سعيد بن جبير	٧٤٠
• إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا	عمر بن الخطاب	٦٦٤
• إما أن تُسْلِمَ وإما أن أنزعها منك (يعني: المرأة التي أسلمت وزوجها كافر)	عمر بن الخطاب	١٠١٤
• أمر بهدم الحانات	عمر بن الخطاب	٢١١
• أَمِرُّوا أحاديث رسول الله ﷺ كما جاءت	ابن شهاب الزهري	٧٢٦
• إنَّ أحدكم ليفتي في المسألة لو وردت على عمر لجمع لها أهل بدر	أبو حصين الأسدي	٦٨٨
• إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله	سليمان التيمي	٤٠٧
• إن آخر ما نزلت آية الربا	عمر بن الخطاب	٨٦٥
• إن أسلمتَ وإلَّا فرَّقْتُ بينكما (يعني: المرأة التي أسلمت وزوجها كافر)	عمر بن الخطاب	١٠١٧
• إن الشُّرَّاب كانوا في خلافة أبي بكر أكثر منهم في عهد النبي ﷺ	عبدالله بن عباس	١٠١٧
• إن الشيء إذا بني على عوج، لم يكد يعتدل	إياس بن معاوية	٧١٣
• إن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة	عمر بن الخطاب	٦٨٥
• إن الناس قد شربوها واجترؤوا عليها (يعني: الخمر)	عمر بن الخطاب	٢١١
• أنا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يعلمونه، وكتاب يدرسونه	علي بن أبي طالب	٩٥٢
• إنكم اليوم على الفطرة وإنكم ستحدثون ويحدث لكم	عبدالله بن مسعود	٢٤٧
• إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد	سفيان الثوري	٣٥٨
• إنما الفقه الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد	سفيان الثوري	٣٩٣
• إني أنزلتُ نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم	عمر بن الخطاب	٦١٧
• إني أنزلتُ نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة ولي اليتيم	عمر بن الخطاب	٦١٧

طرف الأثر	القائل أو صاحب الأثر	
• كان أبو بكر ﵁ إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله	ميمون بن مهران	٤٥ ٦٨٨
• كان أبو بكر يجلد الشُّرَّاب أربعين حتى توفي	عبدالله بن عباس	٢١٠ ٢١١
• كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين	عبدالله بن عباس	٢١٩
• كان أهل العلم إذا سُئلوا (أي: عن القاتل) قالوا: لا توبة له	سفيان بن عيينة	٢٢٣
• كان زيد بن ثابت ﵁ إذا سأله رجل عن شيء قال: «آلله! أكان هذا؟		٦٧٩
• كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرها عامَّة النهار	مسروق	٣٥٢
• كان لا يفتي في الفروج بشيء فيه اختلاف	ابن سيرين	٦٩٠
• كانت الهدية في زمن رسول الله ﷺ هدية واليوم رشوة	عمر بن عبدالعزيز	٢١٥
• كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أمر، اجتمعوا لها	المسيب بن رافع	٤٦
• كانوا يُجْرون الأحاديث عن رسول الله ﷺ كما جاءت تعظيمًا لحرمات الله	ابن شهاب الزهري	٧٢٧
• الكتابية مشركة	عبدالله بن عمر	٩٧٤
• كنتُ أنا وأمي من المستضعفين، أنا من الولدان، وأمي من النساء	عبدالله بن عباس	١٠٢٣
• لئن حل طلاقُهن لقد حل نكاحهن	عمر بن الخطاب	٥٧٩ح
• لا أعلم شيئًا نَسَخَ حكمَ المؤلَّفِ	ابن شهاب الزهري	٨٤٥
• لا تحل ... فمن أعطى حل ومن لا فلا (يعني: نكاح الكتابية الحربية، حتى تعطي الجزية)	عبدالله بن عباس	٩٦٣
• لا تسأل عما لم يكن؛ فإني سمعت عمر ﵁ يلعن من سأل عما لم يكن	عبدالله بن عمر	٦٧٩
• لا تفطره والتنزه أحب إلي (يعني: القبلة للصائم)	سفيان الثوري	٢٢٢
• لا تنكح امرأة من أهل الكتاب إلا في عهد	قتادة	٩٦٤

آثار وردت بلا أطراف

فهرس الأشعار



فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

